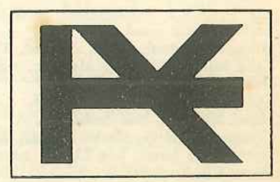
Carlos García Gual:

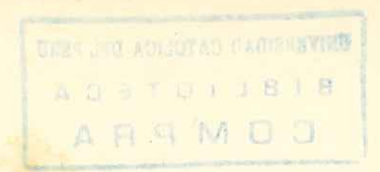
Los siete sabios (y tres más)



El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



®





Calle Milán 38, 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-0369-4
Depósito legal: M. 42.885-1988
Papel fabricado por Sniace, S. A.
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

A modo de prólogo

Hace cincuenta años que Bruno Snell publicó su libro sobre los siete sabios de Grecia (*Leben und Meinungen der Sieben Weisen,* Munich, 1938), que es el único libro que conozco sobre este tema. Consiste en una selección de textos griegos, y alguno latino, que se recogen, se traducen, y se presentan ordenados y con unas escuetas y elegantes introducciones. Me ha sido muy útil para la visión de conjunto y la redacción de algunos capítulos de este trabajo que, como el de B. Snell, quiere insistir en la recolección y lectura de algunos viejos textos. (He utilizado la cuarta edición, que es más completa que la original, y que, con el título de *Die Sieben Weisen,* está publicada en la serie de «Tusculum», Munich, 1971.) Es un libro breve y muy sugerente.

He querido ahora ofrecer una consideración de conjunto algo más amplia, y, por otra parte, intento perfilar algo más las figuras un tanto nebulosas y legendarias de esos Siete, a los que hay que añadir, de acuerdo con lo

que ya hizo Diógenes Laercio, otros tres sabios más. Estos tres sabios añadidos: Anacarsis, Epiménides y Ferecides, son, por lo pronto, excéntricos en un doble sentido. Un escita que viene a Grecia como turista ilustrado, un chamán que es llamado para purificar Atenas y un importador de teología oriental que escribe sobre los dioses un libro en prosa, completan la famosa lista de sabios sentenciosos y políticos, con ciertas notas pintorescas, pero que evocan esa misma época arcaica, tan atractiva y tan presta a estímulos y presagios.

He intentado subrayar la significación histórica de los siete sabios (y los tres añadidos) y rememorar las antiguas sentencias que los hicieron tan famosos. Transcribo a veces algunas palabras griegas, no por pedantería, sino por evocar mejor el término original que tiene un campo semántico y unas connotaciones culturales que la traducción puede desdibujar, sospecho, un tanto.

Ya no hay «sabios» en el sentido del término griego. El mismo concepto de sabiduría —*sophía*— necesita ser explicado y situado en su contexto histórico. El sabio antiguo ha derivado en otros tipos que han parcelado, ahondado y reconstruido su herencia; las figuras de los sabios están situadas en un pasado lejano; son anteriores a los filósofos y a los científicos; son arcaicos y acaso más ingenuos. También el término árabe *sufí* viene de *sophós,* y designa un tipo de sabiduría muy diferente. Con todo, no he querido abusar de la arqueología ni de la erudición; sólo cito, de pasada, los libros que me han sido útiles puntualmente.

Me he divertido evocando estos perfiles, muy desdibujados por la tradición secular y en buena medida popular, antigua, y he querido insuflar un poco de aire a esos nombres prestigiosos. Como un ejercicio de filología sin grandes pretensiones. Espero que a quienes, como a mí, les gustan las viejas anécdotas, les divierta la evocación

y disculpen algunas ocasionales repeticiones que puede guardar el relato, y la cortedad de algunos comentarios.

Por otro lado, también hay aquí una invitación a rememorar, y a rumiar, algunas claras sentencias. Que a algunos filósofos les inspiraron bastante. Piénsese en el gran partido que el artero Sócrates le sacó a lo de «Conócete a ti mismo», por ejemplo. Y algún ejemplo de moralidad, como ése de que «cuando Pítaco reinaba en Mitilene, molía con sus propias manos su trigo», y un escoliasta dice que lo hacía «como gimnasia».

A los devotos de la retórica y la solemnidad académica este libro no les gustará, supongo. No diré que lo siento.

C. G. G.

1988

«De entrada el primer acontecimiento de la filosofía en tierra griega, la sanción de los Siete Sabios, es un trazo neto e inolvidable del cuadro de la esencia helénica. Otros pueblos tienen santos; los griegos tienen sabios. Se ha dicho con razón que un pueblo queda caracterizado no tanto por sus grandes hombres como más bien por la forma como los reconoce y honra. En otras épocas es el filósofo un caminante accidental y solitario en un medio extremadamente hostil, que o se desliza huraño o se abre paso con sus puños cerrados. Unicamente entre los griegos el filósofo no es un fenómeno accidental...»

F. NIETZSCHE
La filosofía en la época trágica de los griegos

La época y la significación de la sabiduría

Aun cuando la leyenda los canonizó como figuras fabulosas, los Siete Sabios proceden de una época histórica precisa. Todos ellos alcanzaron su madurez —su *akmé* o «florecimiento»— en los comienzos del siglo VI a.C. Todos ellos pudieron presenciar, desde diversas ciudades helénicas, el eclipse solar pronosticado por Tales (el 28 de mayo del 585, según nuestro calendario). Aparecieron en distintas ciudades, todas prestigiosas entonces: Tales era de Mileto, Bías de Priene, Pítaco de Mitilene, Cleobulo de Lindos (habitantes, pues, de la zona costera de Asia Menor, colonizada por jonios y eolios); Solón era de Atenas, Quilón de Esparta y Periandro de Corinto (es decir, de tres famosas *póleis* de la Grecia peninsular). Según la leyenda, los sabios trabaron pronto relaciones de amistad, y se escribieron cartas y se reunieron en algún «banquete» a charlar, en Delfos, en Sardes o en Corinto. Por debajo de esa ficción curiosa late algo significativo: estos personajes representan un tipo de ciu-

dadanos que traspasan su entorno local y se perfilan como portavoces de un espíritu panhelénico.

1

Los Siete Sabios son figuras significativas de un tiempo bien marcado en el progreso de la civilización antigua: el de la emergencia de la inteligencia política, con la organización de las *póleis* en su marco institucional y legal, con el ocaso de las oligarquías aristotélicas y la fundamentación del orden cívico en leyes escritas y para todos. Es, sin duda, un momento de transición y crisis de valores, de convulsiones económicas y sociales profundas, de las que surge un nuevo orden y la creencia en la razón como medio para entender ese *kósmos*. Ahí se perfilan las figuras de los siete sabios con un raro prestigio, vago y duradero. En medio de esa revolucionaria época arcaica los sabios son paradigmas de sensatez.

Los siete sabios surgen en un contexto preciso y agitado. De algún modo sus figuras contrastan con las de los héroes de antaño, rememorados por los cantos épicos y afincados en los mitos tradicionales. No son grandes guerreros, sino constructores de un orden social, gente de paz y de diálogo, de ciudad y de justicia. Tal vez podemos verlos como héroes, a su manera burguesa, en un mundo más prosaico en que el triunfo no se logra ya mediante hazañas bélicas y estrépito de armas fulgurantes, sino a través de la habilidad y la inteligencia en el trato civilizado. En esas ciudades que prosperan con un comercio variado y que progresan en la administración de su economía, con instituciones cívicas nuevas y conceptos nuevos sobre el hombre y la sociedad, en ese marco histórico marcado por la colonización y la invención de la moneda, ahí se destacan, junto a los poetas

líricos y otros políticos audaces, los llamados sabios por la tradición posterior.

A finales del siglo VII las aristocracias locales se encuentran muy apuradas por las circunstancias sociales y económicas; la táctica hoplítica contribuye a un cambio no sólo de los hábitos marciales, sino de la estructura política general; la justicia va dejando de ser el monopolio de la clase dominante que interpretaba las leyes, y aparecen los primeros códigos escritos, en favor de la comunidad y no de los nobles; el comercio y la economía elevan a unos y arruinan a los aristócratas de antaño; los ideales sufren la presión del progreso. Si la gloria y el honor familiar marcaban las pautas de antaño, ahora importan también el respeto y la justicia, y también las ganancias y la riqueza adquirida. Dicho en griego, no sólo *kléos* y *timé,* sino *aidós* y *díke, kérdos* y *chrémata. Chrémat'anér,* dice la célebre frase de Alceo: «su riqueza (o, más moderna y brutalmente dicho: "su dinero") es el hombre», un *slogan* muy propio del tiempo, una queja contra la valoración nueva.

Tal vez esa afirmación *crematística* que Alceo pone en boca de un tal Aristodamo en Esparta (ciudad donde el dinero no circula y que tendrá sólo monedas de hierro) pueda entenderse en un sentido menos fuerte, significando algo así como «el hombre es lo que valen sus cosas de uso»» o «eres lo que tienes para el mercado». Lo importante en este tiempo es la apreciación de que la riqueza no es ya la abundancia, el *ploûtos,* sino los bienes de uso, los *chrémata,* y que por ellos se define un hombre. No por sus antepasados, ni por su valor para la guerra, sino por sus *chrémata.* El valer de un hombre se cotiza ya mediante un patrón lejano al de la época heroica y aristocrática en esta sociedad, arcaica, pero progresista.

La «sabiduría» en su praxis cívica es un arma para el medro y el enriquecimiento en estas comunidades abier-

tas a las técnicas y a las nuevas ideas, con afán comercial y gusto por el lucro y el progreso. El sabio es el que domina una técnica, el que profesa la excelencia de un arte, como dirá Aristóteles (*sophía... aretè tês téchnës,* E.N. 1141a 12), y también el político que sabe manejar los asuntos de la *polis* con arte y sagacidad en un trato civilizado. Los sabios son útiles para la economía de las ciudades, como proclama Jenófanes en un famoso poema, reclamando para los sabios —y para sí mismo— honores públicos como los que reciben, con menores méritos, los atletas victoriosos en los grandes juegos. La actuación de los sabios, dice Jenófanes, «contribuye a engrosar los tesoros del pueblo». Es una buena razón para reclamar un buen pago.

Los mismos nobles deben atender a razones, en tiempos en que —como dirá Píndaro— el león hambriento ha de aliarse con el zorro sagaz, y en que conviene, según Teognis, imitar las artimañas del pulpo que se adapta al fondo marino variable.

La lista de los siete sabios es un tanto variable en su nómina. El número siete tiene un cierto resonar mágico en la tradición. Recuerda B. Snell que en un mito aludido por Píndaro (*Ol.* VII, 71) se habla de los siete sabios hijos del Sol que «recibieron los más sabios pensamientos entre los hombres de antaño», y otros ejemplos mucho más antiguos y de otras culturas. Así en la tablilla XI del *Poema de Gilgamés* se cita a los Siete Sabios que pusieron los fundamentos en los muros de Uruk; en la tradición hindú se recuerda a los Siete Rischis que recibieron de los dioses su saber y habilidad poética; los chinos han pintado en algunos dibujos a los Siete Sabios en el bosquecillo de bambú; entre los persas el consejo estaba constituido por siete consejeros como expertos en prudencia (Heródoto, VI, 43); también en Homero, tanto Agamenón como Príamo son aconsejados por un grupo

de siete experimentados notables (*Ilíada* II, 405 y ss., y III, 146 y ss.).

No es un número con significación religiosa, pero, siendo el número primo más alto en la decena, resulta muy apropiado para formar un pequeño grupo, discreto y variado, suficiente para un *collegium* de doctos, para un simposio divertido o para una banda de salteadores. Siete son los enanos de Blancanieves y los niños de Ecija. También las artes de la tradición medieval serán siete. (En alguna versión son siete las musas, aunque la cifra clásica sea la de nueve, mejor para danzas en ronda.)

Como el erudito Diógenes Laercio ya notaba, hay cuatro sabios permanentes en todas las listas: Tales, Solón, Bías y Pítaco. En la cita más antigua de la nómina, la de Platón en su *Protágoras,* figura Misón en lugar de Periandro de Corinto. Se ha explicado tal cambio como un retoque platónico. Al famoso tirano corintio el moralista Platón lo habría desalojado, con un criterio ético, un tanto personal. ¿Cómo iba a admitir él que un notorio tirano pasara por sabio? En su lugar habría preferido albergar a un personaje lacónico y oscuro al que, en cierta ocasión, el oráculo de Delfos había proclamado muy sabio. (Como veremos luego, no estoy de acuerdo en esta interpretación. Platón da, sencillamente, una lista que circulaba entonces y que difería en un nombre de la más habitual.) Otros sabios, como Cleobulo y Quilón, fueron figuras históricas de un indudable prestigio local, pero nos ha quedado muy poco de ellos.

Los intentos de retocar la lista introduciendo alguna figura de mayor atractivo que otra son muy comprensibles. Sobre todo el séptimo sitio, el que quedaba a la cola, estuvo muy disputado. Como ya he apuntado, los tres personajes que Diógenes Laercio ha colocado al final en su libro tienen un tremendo interés. Alguno de ellos, como Anacarsis o Epiménides, fue introducido en la nómina

de los siete en el siglo IV a.C. Teopompo y Éforo trataron ya de esta figura del bárbaro civilizado. Tanto el escita como el purificador cretense como Ferecides de Siro, algo más reciente que los otros sabios, presentan un aura singular, como venidos de los márgenes del helenismo, ribeteados de una cierta magia.

Ya Cicerón anotaba que todos los sabios, a excepción de Tales, fueron versados en la política y provechosos a sus ciudades (Cic., *De rep.,* I, 7, 12; *De orat.,* III, 34, 37). Plutarco (en su *Vida de Solón,* 3) dice que esa sabiduría era también «virtud cívica» (*politikè areté*) y que sólo Tales persiguió una teoría sin utilidad práctica. A veces los sabios intervinieron sólo como jueces o como consejeros en política, como Bías y el mismo Tales; en otros casos tuvieron un papel político muy claro e intervenciones históricas: Solón fue legislador en Atenas y su actuación marcó un hito en la historia de la ciudad, Pítaco fue nombrado árbitro de la situación —*aisymnétes*— en la revuelta Mitilene para actuar como dictador sobre las facciones enfrentadas, y Periandro heredó la tiranía en Corinto, ejerciendo un poder personal sin trabas en la próspera ciudad comercial.

El legislador, el dictador y el tirano dejaron una huella histórica memorable. Sin duda, conocemos mucho mejor la actuación de Solón que la de los otros dos, por ser ateniense y porque hemos conservado parte de su obra escrita, es decir, algunos fragmentos de sus poemas más importantes. Solón es, también, un gran poeta elegíaco, aunque no fue incluido en la lista de los sabios por su obra poética, sino por su estatura como hombre de estado. Pítaco tuvo entre sus enemigos más feroces a Alceo, el gran lírico, que lo inmortalizó en algunos denuestos apasionados y rítmicos. Periandro se convirtió pronto en el prototipo del tirano sin escrúpulos, y la leyenda con-

tribuyó a decorar su biografía con algunas perversiones dignas de un tirano desbocado.

Heródoto recuerda un tanto de paso a unos y con más detalle a otros; pero certifica el papel histórico de todos. También Epiménides, llamado a Atenas como purificador de la ciudad, adivino prestigioso, es un personaje de actuación espectacular. «Epiménides, el prototipo mismo del mago inspirado, del *theîos anér,* que se alimenta de malvas y asfodelos y cuya alma se escapa del cuerpo a voluntad», como dice Vernant, complementa con una nota histórica distinta ese cuadro. También él tiene un papel destacado en la trama política. Como él, Anacarsis y Ferecides vienen de los márgenes del mundo helénico y guardan algunas notas exóticas; pero ni uno ni otro actúan en las ciudades griegas ostentosamente.

2

En su obra —que conocemos tan sólo por citas y algunos breves fragmentos— *Acerca de la filosofía* reflexionaba Aristóteles acerca de los fundamentos del saber y advertía la variable significación del término «sabiduría», *sophía,* según épocas y contextos culturales. Es un comentarista tardío, Juan Filópono, quien nos ha transmitido un certero resumen del texto aristotélico sobre el sentido de esa palabra y su deslizamiento semántico a través de diversas etapas de la civilización helénica. Aristóteles enfocaba la cuestión en relación con el tema del progreso humano, a partir del catastrófico diluvio que había arruinado la civilización anterior, según la versión mítica. La civilización arrancaba desde los comienzos guiada por esa *sophía* en su marcha hacia una vida mejor, y en ese desarrollo civilizador los sabios tenían una destacada inter-

vención benéfica, asumida con un perfil distinto en cada etapa del mismo.

El texto es muy interesante, y ha sido glosado y atractivamente comentado por E. Bignone, A. J. Festugière y W. Jaeger, entre otros. En las líneas que se refieren más en concreto a la evolución del sentido de la palabra *sophía* dice así:

> Por tanto, los supervivientes, no teniendo cómo sustentarse, se ingeniaron impulsados por la necesidad lo apropiado a su indigencia, como el moler con muelas el trigo y el sembrar, y otras cosas por el estilo. Y llamaron a esta ingeniosa capacidad sabiduría (*sophía*), la inventora de lo útil para las necesidades urgentes de la vida, y sabio al que las había aplicado.
>
> De nuevo inventaron las artes y técnicas, como dice el poeta, según los preceptos de Atenea, que se constituyeron no sólo para colmar las necesidades de la existencia, sino también avanzando hasta lo bello y refinado. Y, de nuevo, a ésta también la llamaron sabiduría (*sophía*) y sabio a su inventor, como en la frase de: «lo construyó el sabio artesano», «buen conocedor de la sabiduría, de acuerdo con los preceptos de Atenea» (cf. *Ilíada,* XV, 412, y *Odisea,* XVI, 223). Pues a causa de lo extraordinario de tales descubrimientos atribuían a la divinidad la capacidad inventiva de éstos.
>
> Otra vez aplicaron su atención a los asuntos cívicos e inventaron leyes y todo lo que consolida el orden ciudadano. También a esta habilidad intelectual la denominaron a su vez sabiduría (*sophía*). A este tipo de sabios pertenecían los siete sabios, que inventaron algunas virtudes políticas.
>
> Luego, progresando más allá en ese camino, se enfrentaron al estudio de los cuerpos en sí mismos y de la naturaleza creadora, y a esta investigación la denominaron más precisamente teoría de la naturaleza (*physikè theoría*), y llamamos sabios a quienes trataron acerca de la naturaleza de las cosas.
>
> En quinto lugar, después, meditaron sobre las mismas cosas divinas, supramundanas y por completo inmutables, y al conocimiento más elevado de éstas le dieron el nombre de sabiduría (*sophía*).

Como advierte R. Mondolfo (en su comentario a este texto en *La comprensión del sujeto humano en la cultura*

antigua, Buenos Aires, 1955, pp. 557-8), puede señalarse en este pasaje una influencia de pensadores anteriores a Aristóteles como son Demócrito y Eudoxo, que ya habían teorizado sobre el desarrollo de la civilización. Ahora, sin embargo, no nos interesa tanto la exposición de la idea de progreso cuanto la señalada variación en el sentido del vocablo *sophía,* y del concepto de «sabiduría» ligado a él. La distinción de cinco etapas está bien trazada.

La Sabiduría primitiva es la capacidad de respuesta a las necesidades naturales; mediante su ingenio el hombre responde al reto planteado por un entorno hostil con la invención de las primeras técnicas agrícolas, primeros pasos de una cultura basada en el dominio de utensilios sencillos y el cultivo de la tierra, el pastoreo, etc. Mediante esa habilidad el hombre logra escapar de la necesidad apremiante, la *ananke,* que en un comienzo le agobia.

Viene después le sabiduría del artífice, esa *sophía* productora de las artes y técnicas (unidas en griego bajo el término de *téchnai*). Es la *éntechnos sophía* prometeica, que permite avanzar más allá de la etapa anterior y encaminar el quehacer humano más allá de las limitaciones de la subsistencia elemental, hacia la belleza y el refinamiento de lo civilizado.

La tercera etapa es la de la sabiduría *politiké* o cívica, cuyo objetivo es el de asegurar la convivencia en un marco civilizador, el de las ciudades y las leyes y las virtudes cívicas. A esta etapa pertenecen, dice el texto de modo explícito, los siete sabios, inventores de algunas *politikàs aretás*. Preceden a los sabios de las dos etapas siguientes, en los que la *sophía* se desliga de su aplicación práctica y se vuelve *theoría,* especulación acerca de la naturaleza terrena o supraterrenal. Los sabios de la cuarta etapa son los *physiólogoi,* es decir, los presocráticos que, como los milesios, se dedicaron a la investiga-

ción de la naturaleza creadora, esa *physis demiourgiké,* de la que todo surge y en lo que todo se resuelve. Los de la etapa posterior son los filósofos que, trascendiendo el campo de la experiencia inmediata, elevan su reflexión hacia los objetos superiores, hacia lo divino, *tà theîa,* trascendente e inmutable. En su grado más alto ese conocimiento superior es la sabiduría más soberana (*gnôsis... kyriotátē sophía*), y se identifica con la ciencia buscada de Aristóteles que después recibiría el nombre de metafísica y teología filosófica.

Es interesante destacar cómo todo ese progreso humano se funda en la capacidad humana de discurrir e inventar y no se habla en ningún momento de ninguna ayuda divina al respecto (como en el famoso mito de Prometeo, en versión esquílea o en la narración que Platón pone en boca de Protágoras en su diálogo homónimo). En griego el término clave para designar esa inventiva natural del hombre, desarrollada en grado superior por los sabios, es *epínoia* (y el verbo correspondiente *epinoéo*), que en estos párrafos aparece repetido seis veces. La *epínoia* es una especie de inteligencia práctica o de imaginación técnica con la que los sabios responden al reto de su entorno natural, impulsados por la necesidad, *anánke,* y espoleados por la utilidad, la *chreía,* motivos fundamentales de la civilización, según había señalado ya Demócrito.

Esa capacidad de inventiva, calificada de *sophía,* tiene un valor y un objetivo utilitario en las tres primeras etapas; en esos comienzos está dirigida a mejorar las condiciones de la existencia material y social. Sólo después de haber conseguido un nivel de vida que permite la teoría (recordemos que Aristóteles ha señalado en otros lugares que el disponer de tiempo libre, de *scholé,* es una condición previa de la vida intelectual y, en definitiva, de una existencia humana de verdad libre y digna, abierta a

la actividad teorética), se desarrolla la *theoría physiké,* y sólo después de ésta se puede dar la contemplación y el conocimiento de la esencia divina de lo eterno y fundamental. En las dos últimas etapas, la «sabiduría» es investigación, contemplación y meditación de los principios eternos y las esencias últimas.

Los siete sabios se encuentran en la zona central de este abanico de acepciones de la *sophía.* Está muy claro que algunos de ellos son por entero políticos, maestros de una ética cívica, legisladores y constructores del orden social, mientras que ya alguno, como el mismo Tales, anuncia el tipo del filósofo posterior.

Pero aun éste, Tales, dista de ser un mero científico, un mero observador desinteresado de la naturaleza universal, entregado por entero a la «vida contemplativa», como lo será de un modo claro Anaxágoras. Incluso en una tercera y aun cuarta etapa el «sabio» (que entonces prefiere llamarse «filósofo» con una cierta modestia) no renuncia a ocuparse de la política, al menos en el plano teórico. Ejemplos de ello son Platón y el mismo Aristóteles. Pero su prestigio está en razón de su teoría y no de su influencia práctica o de su actuación real, a veces ineficaz.

Los siete sabios se hallan en un lugar de transición. Todavía son aceptados como guías de la comunidad por su saber, en el que lo intelectual no se disocia de lo político, y sus palabras sirven de máximas para todos. Más tarde el sabio es un individuo destacado por su saber, pero no acatado como maestro de ciudadanía.

Nietzsche ha subrayado, con palabras elocuentes, la vinculación de los primeros filósofos griegos a la vida cultural de las ciudades, y luego el sesgo que toma el filósofo a partir de Platón. En *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1874) llamó la atención sobre las magníficas figuras de los presocráticos, y, en contraste,

con la ruptura que significaba Platón. Sin menoscabar la brillantez de esas consideraciones, conviene advertir que, en algunos puntos, al menos, exagera el contraste. Así, por ejemplo, cuando dice Nietzsche que, antes, «el filósofo protege y defiende a su patria; a partir de Platón es un desterrado y conspira contra su patria» (id., c. 2). Ya antes de Platón, Heráclito es un personaje crítico y un individualista sarcástico en Efeso, y Anaxágoras o Demócrito dan muestras de un teorizar al margen de la ciudad, como luego algunos sofistas. Sólo que en Platón, heredero de Sócrates, el enfrentamiento crítico a la *polis* democrática en que le tocó vivir adquiere un perfil más severo y trágico. La *sophía,* en cambio, que califica a los siete famosos está al servicio de sus ciudades y todos ellos gozan de un prestigio popular (un tanto problemático en el caso del tirano Periandro).

Está claro que la insistencia de Sócrates en ser considerado como un buscador de la verdad, no un representante de la sabiduría, en oposición a los sofistas, marca un apartamiento de esa tradición en que el sabio aparecía como un *didáskalos tês aretês,* un maestro de excelencia, al decir de Protágoras. El rechazo de la opinión general, la *doxa,* como criterio de referencia valorativa, hace que el filósofo se sitúe como un individuo marginal, un tipo a menudo paradójico, respecto a sus conciudadanos, dentro o fuera de su ciudad. Pero ni aun así renuncia a desempeñar su papel de guía de la comunidad hacia el objetivo general: una existencia justa y feliz. Platón no participa en la política de su tiempo; pero escribe la *República* y las *Leyes* y gran parte de su extensa obra con intención de educar políticamente a sus contemporáneos. Aristóteles, un meteco en Atenas, sin derechos de ciudadanía y, por tanto, sin capacidad para actuar políticamente, reflexiona y estudia las constituciones griegas para dar a sus convecinos unos documentados consejos cívicos. La

ética está en el mundo griego unida siempre a la política, por lo menos hasta el helenismo.

Es en esta época, después de Alejandro Magno, cuando se perfila otro tipo de sabio y de sabiduría. Un sexto tipo de sabio que Aristóteles no intentó registrar, lógicamente. El *sophós* de ciertas escuelas helenísticas —de los cínicos, los epicúreos y los estoicos— es un ideal característico del individualismo y el desarraigo helenístico. El saber que define a este sabio es de carácter ético, y en él se combina la teoría con la praxis consecuente a sus ideales; es un saber que lleva a la felicidad, basada en la virtud o en el placer bien administrado (según los códigos), pero en todo caso fundamentado en la autosuficiencia del individuo al margen de los demás. Este es el último tipo de sabiduría, desligada de la política, de la inventiva técnica e incluso de gran parte del bagaje científico anterior. Sólo como un punto de contraste con los anteriores ejemplos del sabio lo evocamos ahora fugazmente.

3

Como apunta el texto de Aristóteles, el «sabio», el *sophós,* es en un principio el experto y entendido en un arte o técnica, y en ese sentido usa Homero la palabra, como muestran los versos citados. Esta es la primera acepción del término; el saber es una excelencia práctica y útil, y el artesano o artista que sobresale en su labor merece la calificación de «sabio». Este uso se mantiene a lo largo de los siglos, aun cuando la denominación de «sabio» se extiende a otros personajes muy diferentes y cuando la «sabiduría» deriva hacia un conocimiento sólo teórico. «En las artes —dice Aristóteles en la *Etica nicomáquea,* 1141 a —asignamos la sabiduría a los hom-

bres más consumados en ellas, por ejemplo, a Fidias, como escultor, y a Policleto, como creador de estatuas, no indicando otra cosa sino que la sabiduría es la excelencia de un arte.» Que éste es el uso más antiguo del términos *sophós* y de *sophía* lo documentó y analizó perspicazmente B. Snell en un conocido estudio sobre la terminología del saber en griego antiguo.

Pronto, sin embargo, derivó la palabra hacia un empleo más general, como indica el mismo Aristóteles a continuación del párrafo recién citado:

> Consideramos también a algunos hombres como sabios en general y no en un campo particular o en alguna calificada manera, como cuando dice Homero en el *Margites*: «Los dioses no le hicieron cavador, ni labrador ni sabio en ninguna otra cosa». De suerte —sigue Aristóteles— que es evidente que la sabiduría es la más exacta de las ciencias. Así, pues, el sabio no sólo debe conocer lo que se sigue de los principios, sino además poseer la verdad sobre los principios. De manera que la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables.

Y continúa unas líneas después (*E. N.*, 1141 b):

> De lo dicho, pues, queda claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza. Por eso, Anaxágoras. Tales, y otros como ellos, que se ve que desconocen su propia conveniencia, son llamados sabios, y no prudentes; y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos.

Está claro en este texto cómo Aristóteles ha pasado revista a los sentidos del término para concluir en la sabiduría del tipo teórico y más abstracto, la propia de los filósofos, contempladores de la naturaleza en su conjunto, imprácticos para la vida real. Esa acepción corresponde a la cuarta etapa en el esquema sacado de su *Acerca de la filosofía,* del que hablamos anteriormente. Al mencio-

nar aquí a Tales, tras Anaxágoras, prototipo del investigador puro y desinteresado, Aristóteles está pensando no en el Tales histórico, más complejo y pragmático, sino en la figura del sabio atento al espectáculo maravilloso del cosmos, que por ir mirando a las estrellas, según la famosa anécdota, se cayó a un pozo. La oposición que Aristóteles señala entre la *sophía* y la *phónesis*, la «prudencia», de carácer práctico, revela un aspecto del saber posterior a los Siete Sabios, que vale, en todo caso, para Anaxágoras y para la imagen de Tales sabio distraído, una imagen posterior del filósofo como intelectual abstraído e impráctico, sabedor de principios excelsos y positivamente inútiles.

Ya los presocráticos usan la palabra *sophía* para designar su saber general, crítico frente a la tradición, basado en la razón y la verdad. En ese sentido habla Jenófanes de «nuestra sabiduría» (en el ya citado fragmento 2, 12-14), y Heráclito (en su fragmento 112) dirá que «el entender es la virtud suprema y la sabiduría consiste en decir la verdad y en obrar según la naturaleza, conformándose a ella» (trad. A. Cappelletti). La *sophía* que es «decir la verdad» (*sophíe alethéa légein*) y actuar en concordancia no es nada fácil en un mundo donde, como piensa Heráclito, «la naturaleza gusta de esconderse» y la verdad debe buscarse por debajo de las apariencias falseadoras y ser desvelada arduamente por el *lógos,* sagaz intérprete de un sentido críptico.

Hay, además, otros *sophoí* a los que Aristóteles no menciona en esa relación: los poetas, antiguos competidores de los filósofos. Puede alegarse que ellos son intérpretes de un saber no enteramente racional ni personal; pero en Grecia, tanto en la época arcaica como en la clásica, los poetas son los profetas de una sabiduría solemne y prestigiosa, tradicional y política también.

B. Snell sintetiza muy bien el proceso conceptual en el que la sabiduría, la *sophía,* se va volviendo cada vez más abstracta:

Los griegos primitivos llamaban al que tenía alguna habilidad, al que tenía la ciencia teórica y la capacidad práctica para emplear los medios adecuados a la consecución de un fin propuesto, *sophós,* sabio. Pero también es «sabio» el poeta, al que las musas le otorgan el saber y le dan una lengua elocuente para poder contar bellamente y alegrar el corazón de los hombres.

Los griegos posteriores a Homero crearon un concepto de la actividad cognoscitiva enteramente nuevo, que se manifiesta en la manera como evoluciona la idea de *sophía,* sabiduría. El nuevo conocimiento se desarrolla como una crítica a esta sabiduría, la cual no es ni un medio para un fin, ni una sabiduría revelada como don de la divinidad. Hasta se dejan oír palabras duras contra la sabiduría de Homero. En este aspecto la posición de los griegos era menos comprometida que la de otros pueblos; su libro fundamental y básico no insistía particularmente en la idea de que fuera portador de una verdad revelada. Es verdad que los poetas invocan a las musas y experimentan su ayuda, pero las mismas musas no hacen su aparición para explicar algo y garantizar así directamente con su autoridad verdad alguna...

Estos párrafos de B. Snell en *Las fuentes del pensamiento europeo* (trad. esp. Madrid 1965, p. 441) apuntan bien lo esencial. La crítica a Homero, prosigue Snell, resuena en Hesíodo y en Hecateo y Jenófanes y llega a Tucídides y Platón. La *sophía* busca su apoyo en la experiencia racional y en la coherencia del *logos.*

En ese avance crítico —que en parte coincide con lo que se ha visto como la pronta marcha *del mythos al logos*— los poetas quedarán marginados por los filósofos como buscadores e intérpretes de la verdad. Cuando Platón postula que en la ciudad ideal de su utópica *Politeia* los filósofos detentarán el poder, en razón directa a su saber, y los poetas serán expulsados por embaucadores e impíos, no hace sino expresar de modo rotundo y escan-

daloso su convicción de que la *sophía* de los inspirados por las musas no es apropiada a una *polis* perfecta. Pero Platón se halla ya al término de una evolución intelectual en la que el saber poético ha perdido terreno en su competencia con la filosofía, y es, por otra parte, un juez parcial. ¡Qué diferente es la posición de Píndaro, que proclama la espléndida gloria del poeta inspirado, profeta de las musas, constructor de perennes edificios de honor y belleza!

El saber, en todo caso, se va haciendo en los pensadores posteriores a los Siete Sabios cada vez más abstracto y crítico. Como dice Snell (o. c., p. 442): «Desde entonces, el objeto de la verdad, el fin de la investigación intelectual, se mueve cada vez más hacia lo abstracto y universal; a los dioses particulares sucede "lo divino" y finalmente "el ser". Pero cuanto mayor es la fuerza de la inteligencia, más insegura parece la sabiduría del hombre. ¿Cómo puede uno ufanarse de haber adquirido certeza acerca de las cosas de la muerte y el más allá? Entonces es cuando Sócrates saca una consecuencia que se ha convertido en fórmula de valor permanente para el pensamiento occidental: no se da propiamente la sabiduría, sino sólo el amor a la sabiduría; no hay *sophía,* sino *philo-sophía.*» La sabiduría, entendida como ese saber último, está remota de los humanos. En un sentido absoluto, entonces, sólo el dios puede ser sabio, como decía Pitágoras.

He citado antes una sentencia de Heráclito (fragmento 112 DK) sobre la que me gustaría volver más despacio. Dice así, en la traducción que propongo, y que difiere levemente de la citada: «Pensar con sensatez es la mayor virtud, y sabiduría el decir la verdad y actuar de acuerdo con la naturaleza, atendiéndola.» (Cf. otras versiones en C. Eggers, *Los filósofos presocráticos,* I, Madrid 1978, pp. 371-2, y A. García Calvo, *Heráclito.*

Razón común, Madrid 1985, pp. 283-4). Las palabras del texto griego están cargadas de sentido y es conveniente citarlas para el comentario: *sopronein aretè megíste kaì sophíē alethéa légein kaì poieîn katà physin epaíontas.*

Pero no voy a entrar en la discusión de las posibles lecturas y enmiendas. Anoto tan sólo que no me parece necesaria la corrección propuesta por Diels (y aceptada por muchos) de *sophoneîn* en *tò phroneîn* («ser sensato» y «reflexionar» o «entender»). Está claro que la palabra *areté* tiene un valor más extenso que nuestro término «virtud» y designa la «excelencia», y que hay que tomar el adjetivo *alethéa,* «verdadero», en el sentido fuerte que tiene en Heráclito, recordando (como hizo Heidegger) su etimología: *tò alethés* es lo «des velado», lo auténtico.

La frase resulta a primera vista clara y tradicional: la mayor virtud es la *sophrosyne* (la cordura, la templanza y la sensatez), y la sabiduría algo en apariencia sencillo: proclamar lo verdadero. Pero luego se comprende que acaso lo que Heráclito entendiera por *sophroneîn* (quizá el simple *phroneîn*; l. c., «ser sensato»=«entender») y por «expresar la verdad» puede ser algo distinto a lo admitido tradicionalmente, algo más hondo y arduo. Esa unión de *sophrosyne* y *sophíe* es, en todo caso, característica de un pensamiento un tanto arcaico, como el saber ético y político de los Siete Sabios. El filósofo es un buen maestro de esa *areté* o excelencia en el pensar y actuará *katà physin,* «de acuerdo con la naturaleza».

4

En ese servicio a la sabiduría, que es «decir la verdad», los filósofos fueron precedidos por los poetas. También ellos tienen encomendada esa misión y son, en consecuencia, calificados de *sophoí,* «sabios». En su espléndido es-

tudio sobre *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (1967; trad. esp. Madrid 1981), M. Detienne ha rastreado con singular perspicacia las variaciones del concepto de verdad en el pensamiento helénico, desde Homero a Platón, señalando cómo de una «verdad» tradicional, religiosa, se ha avanzado hacia un concepto racional, mediante una secularización de la palabra en un nuevo contexto social y cultural. En ese proceso el papel de los poetas como proclamadores de la *alétheia* se ha ido difuminando y han sido los filósofos los que han acaparado esa función social e intelectual.

Pero sería injusto pasar por alto el papel que los poetas —los épicos y los líricos— han desempeñado en la tradición helénica como «maestros de verdad» y como «sabios». Todavía Píndaro lo proclama con un orgullo justificado. «Profeta de las musas», como Homero y Hesíodo, el poeta proclama una verdad eterna e inspirada por la divinidad, o bien, como en el caso de los trágicos, propone su visión trágica sobre la condición humana, sobre ejemplos míticos, para toda la *polis*. El poeta es «un conocedor de la deseable sabiduría», dice Solón (I, 52). Como el adivino, el poeta extiende su saber por encima del momento y sabe el presente, el pasado y el futuro, como Hesíodo (*Teog.* 32) gracias a las Musas. La Musa lo ha elegido como «heraldo de sabias palabras», como a Píndaro (frag. 70 b Sn.). Es un «sabio que conoce muchas cosas por su naturaleza» y no por un vano aprendizaje (Píndaro, *Ol.*, II, 86). Tanto Píndaro como Simónides y Teognis son maestros de «cordura», *sophrosyne,* tanto como Solón, sabio doblemente siendo también poeta.

Sophós es el poeta, por inspiración divina. Es el intérprete del mensaje que le inspiran las musas; no un adivino, sino un «profeta» en el sentido griego del vocablo *prophétes,* el que da expresión métrica a los dictados de

las diosas o de Apolo. Tanto Píndaro como Baquílides se definen así (cf. Pínd., frag. 150, y *Peán* V; Baquíl., IX, 3). (Cf. L. Gil, *Los antiguos y la «inspiración» poética,* Madrid 1966, pp. 13-42). En esa referencia a la inspiración divina está el punto débil de la sapiencia poética, en tiempos en que la garantía religiosa no es ya de recibo. Platón es un duro crítico de esa pretensión de los poetas. Es curioso que los sofistas recurrieran a citas poéticas como un elemento pedagógico tradicional. El astuto Sócrates, en el *Protágoras* platónico, parodia ferozmente ese procedimiento.

Los poetas, y no lo sacerdotes, fueron, como es bien sabido, los educadores del pueblo griego, los transmisores de su mitología y los consejeros morales, uniendo en sus obras la belleza formal y la expresión de un saber heredado y vivaz. Pero ya los poetas criticaron a sus antecesores, por falsos y embusteros. Jenófanes criticó a Homero, y Solón declaró en frase rotunda que «mucho mienten los aedos» (*pollà pseúdontai aoidoí,* frag. 21 D). Ya hemos aludido —en cita de Snell— a este proceso crítico. La filosofía surge en ese período crítico con una enorme desconfianza hacia el saber tradicional, no fundamentado en el *logos,* sino en *mythoi* vehiculados por la poesía. El escepticismo ante el saber de los poetas es luego potenciado por Sócrates y Platón, y en nombre de la filosofía éste decide eliminarlos de la polis ideal, como a unos competidores perniciosos de los filósofos, maestros de seducción y no de veracidad. El filósofo se proclama heredero de los sabios, y deja a los poetas excluidos de ese legado, injustamente tal vez.

El saber del poeta está basado en su habilidad profesional, se funda en su dominio de la *téchne* poética, pero a la vez en un don divino. Píndaro representa muy bien esa concepción del poeta sabio; en su concepción aristocrática, esa sabiduría se funda en la naturaleza, y no en

el aprendizaje, que en algunos casos trata de suplir y emular la excelencia natural.

«Sabio es el que conoce muchas cosas por naturaleza. Los que han aprendido graznan en vano con lengua charlatana como dos feroces cuervos contra el ave divina de Zeus» (*Ol.*, II, 85,88). Hay, como advierte Píndaro, quien mediante el aprendizaje intenta compensar esa virtud natural que no tiene. Pero siempre quedará en evidente desventaja como los cuervos frente al águila, o como Simónides y Baquílides frente a Píndaro. También la *areté* puede ser aprendida, pero no alcanzará la calidad de la que se funda en la sangre. «Por naturaleza es todo lo mejor. Pero muchos hombres con aprendidas virtudes (*didaktaîs aretaîs*) se precipitan a recoger la gloria» (*Ol.*, IX, 100-2). Para Píndaro, mal merecen el calificativo de «sabios» los que se esfuerzan en el estudio de la naturaleza mediante un fatigoso y no inspirado intento de conocer. Esos se empeñan en un arduo y estéril cultivo. «Cosechan el fruto inmaduro de su sabiduría» (frag. 209 Sn. *atelè sophías karpón dréponti*).

Esta concepción de la sabiduría, de claro origen aristocrático (tanto la *areté* como la *sophía* la poseen unos pocos por su «naturaleza» superior, por su *physis,* o *phyá* en el dialecto de Píndaro), es discutida y rechazada por los pensadores y los demócratas contemporáneos del poeta. Tanto la *téchne* como la *sophía* son inseparables del aprendizaje, señala rotundamente Demócrito (fragmento 59). Ni el saber es por naturaleza, ni lo dan los dioses, ni consiste en conocer muchas cosas. El lema *sophós ho pollà eidós* (*Ol.*, II, 85), que enarbolaba Píndaro, está ya anticuado en su tiempo. En un claro contraste (frag. 390), Esquilo advierte: «Sabio es el que conoce lo útil, no el que conoce muchas cosas.» (*Ho chrésim'eidós, oú d'ho poll'eidós sophós.*)

La utilidad parece un distintivo de la sabiduría. (En un momento anterior a esa distinción entre el saber teórico y el práctico, entre la *sophía* y la *phrónesis,* en que insiste más tarde Aristóteles.) Los sabios son, en la época de los Siete, hombres útiles. Hombres útiles para la comunidad, a la que aportan su inteligencia y su consejo oportuno. Tanto en Heráclito como después en Demócrito encontramos algunas críticas contra el saber de muchas cosas, la *polymathíe,* que no da entendimiento. El saber múltiple no enseña a tener inteligencia (*nous, phrónesis*), que es lo importante en la vida y la convivencia. La sabiduría, señalaba Jenófanes, en el fragmento ya citado, es provechosa también para las arcas del pueblo; los sabios son provechosos para las ciudades. Y no destacan por amontonar conocimientos, sino por su sagaz manejo del saber y por la invención de otros saberes. «No todo lo dieron desde un comienzo a los hombres los dioses, sino que en el curso del tiempo van los humanos encontrando lo mejor», dice, poco más o menos, un texto famoso de Jenófanes. En esa marcha hacia lo mejor, en el descubrimiento de la *phýsis* y en la desvelación de la *alétheia,* marchan en vanguardia los sabios.

Frente a los poetas, esos sabios antiguos son sentenciosos y lacónicos; nada gárrulos ni palabreros, se expresan con pocas palabras, con una memorable austeridad de lenguaje. La tradición oral ha acentuado, sin duda, esa faceta. También ahí late un enfrentamiento a la irrestañable palabra de los aedos relatores de mitos. Hay sabios que son, a la par, poetas, como Solón; otros escribieron libros en prosa, como Ferecides, o un bello epitafio, como Cleobulo, pero lo más propio de sus legendarios saberes son esos dichos densos y casi enigmáticos, en muchos casos transmitidos en la tradición popular, y que ya Demetrio de Falero (a fines del s. IV a.C.) quiso recoger en un breve florilegio sapiencial.

Alguno de los Siete compuso por escrito obras importantes, como es el caso de Solón, poeta y legislador. Es dudoso, en cambio, que otros se sirvieran de la escritura, como es el caso del mismo Tales, el primer filósofo, que tal vez escribió un libro, pero que, en tal caso, pronto dejó de ser leído, o como Cleobulo, a quien se atribuye un famoso poema, o del juez Bías. En cualquier caso, no es su obra escrita lo que los hizo reputados como sabios, sino sus memorables *sentencias*. Esas *gnômai,* recopiladas más tarde por Demetrio, se han transmitido por tradición oral durante largo tiempo, y, por su misma forma breve y su densidad semántica, estaban destinadas a esa transmisión.

Las sentencias más afortunadas —una de cada uno de los Siete— formaron un curioso tesoro sapiencial. Las más preciadas quedaron inscritas en el templo de Apolo en Delfos, como muestra de una sabiduría apolínea, cifra de la *phrónesis* y la *sophrosyne* para la eternidad. «Conócete a ti mismo» y «De nada demasiado» eran expresiones condensadas de un saber indiscutible. El montón de sentencias pudo aumentar en el transcurso de los tiempos, en una tradición oral de largo y sinuoso curso que el peripatético mencionado muy amigo de recoger esa literatura popular —recuérdese que fue también el que recogió en una edición canónica las fábulas de Esopo— se encargó de recopilar y distribuir asignándole a cada sabio un número parecido de sentencias. Su fondo es antiguo y anónimo.

Aparte del carácter individual del saber de cada uno, como legislador o como filósofo, por ejemplo, en esa vertiente sentenciosa coinciden los Siete. Todos ellos son exponentes de una sabiduría vital que está al margen de los libros y los poemas, y es anterior a la fijación del saber por escrito. Pocas palabras y mucho sentido caracterizan esas frases escuetas y admirables. Una sabiduría en

píldoras, por encima de los inventos y los refinamientos literarios, lleva el sello de la popularidad.

Los Siete Sabios pertenecen a una generación marcada por la crisis política —una crisis de desarrollo tanto económico como social en las ciudades helénicas más adelantadas —y por la desconfianza frente a las recetas tradicionales del saber. En esos duros tiempos la desconfianza hacia la poesía como normativa para la ética y la *paideia* tradicional aristocrática se refleja en una actitud de recelo hacia las palabras fluidas de los guardianes del mito. Como ha señalado H. Fraenkel (en su *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums,* Munich, 1962, pp. 274-7), en esa atmósfera es comprensible que «la corona de la *sophía* les fuera reconocida antes a los políticos que a los poetas». Hay un cierto silencio de la poesía y una atención a la actuación de estos personajes lacónicos y hábiles, distinguidos más por su sagacidad práctica y su éxito cívico que por su sabiduría y su arte. Se les otorga a estos «hombres prudentes» el calificativo de «sabios» que se regatea a los líricos. No son *sophoí* en virtud de su dominio de una *téchne* (en el sentido más antiguo del calificativo), ni tampoco en cuanto inspirados por la divinidad; es su inteligencia práctica lo que les ensalza.

«Sus sentencias se conservan en una brevedad lacónica, pues quien desprecia la palabra hará uso escueto de ésta. Son casi siempre máximas para la vida privada, y a menudo advierten, con el espíritu de un realismo utilitario, contra las ilusiones ingenuas y una ingenua confianza, y aconsejan cautela, moderación y reserva» (H. Fraenkel, o. c., p. 276). «Sentencias de tal estilo las habían adjudicado los griegos a menudo a Apolo délfico, o bien «al viejo divino del mar», un sabio demon marino. Ahora quedan recubiertas por la autoridad de hombres de éxito, que han cruzado vivazmente sobre la tierra poco tiempo antes.» La tradición oral apoya esa brevedad

verbal; y ese laconismo imprime un sello formal a esas frases memorables. Las mejores las acoge pronto en sus muros el santuario de Delfos, tan atento al saber de ese tipo.

Pocos tratos con las versátiles musas de trenzas violeta tienen estos Sabios que, pertrechados de prudencia y sagacidad, avanzan a la conquista de la verdad con paso firme y en fila, codo a codo, como los hoplitas de sus tiempos. Esos apotegmas tan escuetos, tan desprovistos de cualquier lujo verbal, tan prosaicos, revelan bien el espíritu estricto de estos sabios. Sabiduría en píldoras, condensada en unas secas frases indiscutibles y concluyentes: «De nada demasiado», «lo mejor es la mesura», «los malos son mayoría», etc. Reflejan bien esa mentalidad astuta, calculadora, antipoética, que exhorta a una moral basada en la prudencia y la búsqueda de beneficios materiales.

Ya Br. Snell, tratando de la ética griega, lo apuntaba muy agudamente (o. c., pp. 235 y ss.): «Los Siete Sabios, a los que en el tiempo arcaico se les atribuyó toda suerte de exhortaciones, apelan con mayor frecuencia a un sano sentido de lo útil que a lo moral. Por ejemplo, el sabio Quilón no se recata de proclamar una doctrina tan árida como la de «quien sale fiador se atrae la ruina». El proverbio se originó en un período en que el dinero era todavía algo relativamente nuevo, creando situaciones como la de la fianza, en las que uno no podía meterse a la ligera. Quilón no prescribió nada propiamente moral; no hace más que inculcar la reflexión sobre las consecuencias de una acción determinada. Sin embargo, la idea de que uno no ha de dejarse engañar en las transacciones, sino que ha de procurar intuir claramente las consecuencias en un futuro todavía oscuro, es una de las piedras fundamentales del sistema moral. Muchos proverbios de la época prescriben que hay que guardarse

de los daños posibles; «sé sobrio», «sé cauto», «no te fíes de los otros», «busca la ocasión precisa»... Muchas leyendas de los Siete Sabios ilustran estos temas.»

Estos consejos están en la línea de la *sophrosyne* tradicional, y, aunque se encuentran expresados en poetas como Teognis y Píndaro con otros términos semejantes, son tremendamente prosaicos y pragmáticos.

La leyenda puso en relación a unos con otros y reunió a los Siete Sabios en un simposio con amena charla y curiosa camaradería. Plutarco nos ha ofrecido en su opúsculo *Banquete de los Siete Sabios* una muestra de esos coloquios, en la tradición de la literatura simposíaca (que tiene en el *Banquete* de Platón su exponente más clásico y elevado, emulado por Jenofonte y otros). Pero la obrilla plutarquea (escrita a fines del siglo I o comienzos del siglo II d.C.) recoge, sin duda, ecos de una tradición anterior, como también lo hace Diógenes Laercio, un siglo después. No importa el hecho de que los sabios se reunieran en Corinto, invitados por el tirano Periandro, o en otra parte, bajo el amparo del dios de Delfos. La famosa reunión es, a todas luces, una ficción bien intencionada. Probablemente ya en época clásica, en el siglo V, circulaba alguna relación semejante, ya que se nos han conservado algunos «escolios», o versos de banquete, de tipo sentencioso, atribuidos a estos sabios, que parecen remontar a esos tiempos.

De momento nos interesa destacar esa amistosa camaradería de los Sabios, miembros de una cofradía no reglada, sino orientada al cultivo de esa sabiduría práctica y de esa ética civil. Mientras que los filósofos —y también los poetas— suelen contradecirse, porque sustentan visiones propias del mundo, opuestas entre sí, los Sabios parecen estar bien avenidos, porque comparten una concepción de la vida. Buscan el orden, la paz y concordia, el provecho comercial, la moderación, en fin, unos ideales

mínimos de la utilidad comunitaria. Hablan un mismo lenguaje y las máximas son atribuidas a uno u otro, con vacilaciones tradicionales, debidas en parte a eso, a su perspectiva común y su dudoso personalismo.

Junto a los sabios aparecen algunos otros personajes de la época recogidos por la leyenda popular, como el rey Creso o el fabulista Esopo. Este último figura también en el *Banquete* de Plutarco, aunque en un sitio modesto por ser esclavo y caracterizado como un «sabio» de una astucia singular, pero plebeya.

5

El primero en rechazar el calificativo de «sabio» y en sustituir el nombre de sabiduría por el más modesto de «amor a la sabiduría» fue, acaso, Pitágoras, según lo refiere Diógenes Laercio. En sus *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres,* I, 12, comenta :

> El primero en dar nombre a la filosofía y en llamarse a sí mismo filósofo fue Pitágoras, dialogando en Sición con León, el tirano de los sicionios o tal vez de los fliasios, según dice Heráclides del Ponto en su obra *Sobre la falta de respiración.* Afirmó, pues, que nadie era sabio a no ser la divinidad. Antes se usaba el nombre de sabiduría y se llamaba sabio al que hacía profesión de ella, que debía sobresalir por la elevación de su inteligencia. Filósofo es el que ama la sabiduría. Los sabios también eran llamados sofistas. Y no sólo ellos, sino también los poetas eran sofistas, tal como llama Cratino, por ejemplo, en los *Arquílocos,* a los émulos de Homero y Hesíodo, elogiándolos así. (A continuación da Diógenes Laercio la lista de los siete sabios.)

Más adelante, en la «Vida de Pitágoras», vuelve D. Laercio a contar lo mismo, demorándose algo más en el relato. Pero su fuente es un autor antiguo, el plató-

nico Heraclides del Ponto, que vivió en el siglo IV a.C., y fue adepto de un pitagorismo renovado. También Cicerón, unos siglos antes de Diógenes, refiere la anécdota, tomada de Heraclides, en sus *Tusculanas,* V, 3, 8:

Guiados por esos sabios anteriores, todos los que se dedicaban con fervor a la contemplación de la naturaleza eran considerados sabios y tomaban ese nombre. Fue un nombre en uso hasta la época de Pitágoras. Este, según refiere por escrito Heraclides del Ponto, discípulo de Platón, llegó, dicen, a Fliunte, donde sostuvo discusiones sabias y abundantes con León, el soberano de Fliunte. Admirando León su ingenio y su elocuencia, le preguntó en qué arte se fundaba. Pitágoras le respondió que no conocía ningún arte, sino que era filósofo. Asombrado León ante esta palabra nueva le preguntó quiénes eran los filósofos y qué diferencia había entre ellos y los demás hombres. Pitágoras le contestó que la vida humana le parecía semejante a ese festival en que se congregaban los juegos a que asistía Grecia; allí los unos, que habían ejercitado sus cuerpos, venían a buscar la gloria y el premio de una corona famosa; los otros, venidos para comprar o vender, acudían atraídos por el afán de ganancias, pero también se presentaban allá una especie de visitantes (e incluso particularmente distinguidos) que no venían en pos de los aplausos ni la ganancias, sino que acudían a observar y que contemplaban con gran atención lo que pasaba y las cosas que se producían. De igual modo que todos esos habían salido de sus ciudades para la celebración de los juegos, así los hombres llegados a esta vida tras abandonar otra vida y otra naturaleza, son los unos esclavos de la gloria, otros del dinero, pero hay también unos pocos que, despreciando lo demás, observan con empeño la naturaleza; éstos son los que se llaman amigos de la sabiduría, es decir, filósofos. Y lo mismo que en la reunión festiva de los juegos la actitud más digna de un hombre libre es la de contemplar, sin ganar nada, del mismo modo en la vida la contemplación y el conocimiento de las cosas aventajan en mucho a todas las demás profesiones.

Diógenes Laercio, en VIII, 8, cuenta el mismo símil, con más brevedad, y atribuyendo esta vez el testimonio a otro escritor, Sosícrates, quizá por error. Dice así: «Sosícrates, en sus *Sucesiones,* relata que al preguntarle

León, el tirano de Fliunte, quién era (Pitágoras), le contestó: «Un filósofo.» Dijo también que la vida se parecía a un festival olímpico. Pues así como a éste acuden los unos a competir en los certámenes atléticos, otros por motivos de negocios y los más dignos como espectadores, así en la vida los unos son de naturaleza servil, otros son perseguidores de fama y fortuna, y algunos filósofos, que van en pos de la verdad».

Lo mismo refiere Jámblico en su *Vida de Pitágoras,* XII, 58, con expresiones muy parecidas a las del texto de Cicerón.

También Sócrates coincide en rechazar el título de sabio respecto de sí mismo, porque afirma no saber nada, pero también respecto a otros hombres, porque la verdadera sabiduría es sólo dominio de la divinidad. «En realidad sólo dios es sabio» y «la sabiduría humana vale poco y nada» (*Apología,* 23, a); «llamar a un hombre sabio, Fedro, a mí me parece excesivo, y sólo conviene a un dios. En cambio, llamarle filósofo o algo por el estilo le sería mucho más ajustado y le cuadraría mucho más» (*Fedro,* 278, d). Los filósofos en cuanto amantes de la sabiduría la persiguen incansablemente, y a toda ella (*República,* V, 475, b) aun a sabiendas de que no la poseerán claramente hasta después de morir (*Fedón,* 66, e). En los diálogos platónicos Sócrates encarna ejemplarmente la figura del filósofo buscador del saber, experto en nada, a no ser en la tenaz técnica de la inquisición crítica.

También en Platón (*Fedón,* 68, d) se apunta esa oposición entre los filósofos, amantes de la sabiduría, y los «amantes del cuerpo», los «amantes del honor» y los «amantes de la riqueza». El filósofo platónico es, ante todo, un contemplador, pero, como señala Platón (en *República,* 475, d; 476, b), se distingue del «amante de los espectáculos», *philotheámon,* por su serio empeño en el

estudio, por su fervorosa dedicación a la caza de la verdad. Uno puede sospechar que, al insistir en esta distinción entre el *philósophos* y el *philotheámon,* Platón esté tal vez pensando en el símil pitagórico del espectador de los juegos olímpicos, a fin de subrayar que el filósofo es mucho más que un espectador, o un turista de la fiesta; es un empedernido estudioso de la realidad más profunda, al margen de «los amantes de los espectáculos y de las artes y de los hombres de acción».

¿Fue entonces Pitágoras o fue Sócrates el primero en rechazar el calificativo de *sophós* y en adoptar el más modesto de *philósophos*? La anécdota que habla de Pitágoras no es tardía (como piensan algunos); aunque la refieran autores tardíos, como Cicerón, Diógenes Laercio y Jámblico, proviene de un escritor del siglo IV a.C., Heraclides Póntico (c. 390-315 a.C.) Este platónico pitagorizante (del que trata Diógenes Laercio en V, 86-94, situándolo tal vez por error entre los miembros del Liceo aristotélico) fue un escritor prolífico y retórico, que estuvo en contacto con los pitagóricos de su tiempo. Tal vez pudo escuchar esa anécdota o leerla, o la inventó o retocó habilidosamente. En todo caso, es interesante destacar que la anécdota procede del círculo platónico, en el que la concepción del filósofo como un pensador puro y apartado de la praxis política era habitual.

Tanto Pitágoras como los pitagóricos del sur de Italia, tan interesados en la política activa, fueron más que espectadores en las ciudades de su tiempo. No fue Pitágoras un escéptico impenitente como Sócrates, sino un personaje solemne y orgulloso de su magisterio. Entre sus adeptos, sus sentencias eran acatadas como máximas de sabiduría. «El lo dijo» era una cláusula de las discusiones pitagóricas. Ese *autòs épha* pasó a la tradición como un sello dogmático. La autoridad del maestro indiscutible envolvió muy pronto a su figura misteriosa y

augusta, que parece más próxima a los Siete que a un Sócrates o Anaxágoras.

Hay, por otro lado, un cierto escrúpulo religioso en el rechazo del título. «Sabio» es sólo dios, y el saber humano es limitado e inestable. En ese aserto coinciden también Pitágoras y Sócrates. Al elevarse, el concepto de *sophía* resulta excesivo para ajustarse al conocimiento humano y sólo puede adjudicarse a un dios infalible y omnisciente. (Ya en las leyendas sobre los Siete se recoge su homenaje al sabio dios de Delfos.)

En la anécdota referida a Pitágoras, el tirano de Fliunte le pregunta, extrañado ante la novedad de la palabra, qué oficio es el de *philósophos*. En tiempo de Sócrates el vocablo no era novedoso, aunque pudiera revestir cierta originalidad el proclamarse filósofo de profesión, ya que el término tenía su sentido más amplio de «amante del saber». Sócrates lo adopta no sólo en contraposición al título de *sophós,* sino frente a la calificación de *sophistés.* (En un comienzo sinónimo de «sabio», pero luego precisado por la referencia a los sofistas de la época.) «Sofista», en oposición a «filósofo», irá cobrando un sentido peyorativo dentro de la tradición platónica, ya que, en la opinión de Platón, el sofista no es un sabio, sino alguien que «se las da de sabio» y finge un saber que no posee. También el verbo *sophízomai,* frente a *philosophéo,* tiene esa connotación negativa: «pasar por sabio (sin serlo)».

La expresión verbal aparece en un famoso pasaje de Tucídides (*Historia de la guerra del Peloponeso,* II, 40) que la pone en boca de Pericles, en su famoso discurso fúnebre por los caídos atenienses: «Amamos, en efecto, la belleza sin despilfarro y amamos la sabiduría sin relajarnos» (*Philokaloûmen met'euteleías kaì philosophoûmen áneu malakías*). El gran estadista elogia así el temperamento ático, en contraste latente con el de otros

pueblos griegos. Amor a la belleza y al saber, a buen precio y sin afectación, eso es algo que está en la base popular del estilo clásico. Los que aquí están aludidos como «amantes del saber», los que «filsofan», en este sentido amplio, no son, ciertamente, filósofos profesionales. A lo largo de siglos convive este sentido amplio del término con el más estricto, el «profesional», adoptado por Sócrates y Platón, y tal vez antes por Pitágoras y sus discípulos. La filosofía encuentra en Atenas su hogar, aunque también es allí donde los filósofos, algunos filósofos, sufren los embates esporádicos de una persecución ocasional.

6

Volviendo a la lista de los Sabios, la mención más antigua de los Siete la encontramos en el *Protágoras* de Platón. En la lista platónica no figura Periandro, el tirano corintio, y, como dijimos, en su lugar está Misón de Quen, un sabio lacedemonio bastante oscuro (cf. *Protágoras,* 343, a). Diógenes Laercio, que escribe a comienzos del siglo III d.C., unos seis siglos después, y que es un erudito escrupuloso y un tanto incongruente a veces, nos da primero la lista más habitual, donde están Tales, Solón, Periandro, Cleobulo, Quilón, Bías y Pítaco. Y dice que a ellos se añaden Misón, Anacarsis el escita, Ferecides de Siro y Epiménides de Creta. Y, además, indica que algunos suman a la serie al tirano Pisístrato. (Opinión que él no comparte.) Así, en su libro primero de las *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres,* traza el perfil biográfico de esos Siete y los cuatro añadidos. (Dejando a Pisístrato, quien, como tirano, tiene un rival en Periandro, y como ateniense otro en Solón, y que difícilmente podía encajar en el grupo de sabios.)

Más adelante, después de contarnos la vida de Tales, Diógenes Laercio vuelve a considerar el tema de la famosa lista, nos agrega que está muy discutida y ofrece algunas variantes de la misma: nada menos que siete u ocho, atribuidas a Meandrio, Platón, Éforo, otros, Dicearco, Hipóboto y Hermipo. La lista más larga, la de Hermipo, que escribió un libro *Sobre los sabios,* recoge nada menos que diecisiete nombres: Solón, Tales, Pítaco, Bías, Quilón, Misón, Cleobulo, Periandro, Anacarsis, Acusilao, Epiménides, Leofanto, Ferecides, Aristodemo, Pitágoras, Laso y Anaxágoras. Los primeros cuatro nombres coinciden en todas las listas; son los indiscutibles de los Siete. En esa lista primera (I, 13) tan sólo Tales es un filósofo; en la más amplia (I, 41-42) aparecen «sabios» mitólogos, como Ferecides o Acusilao de Argos, y filósofos, como Pitágoras y Anaxágoras. Parece prudente aceptar sólo a los de la primera lista, la que recogió Platón y Diógenes Laercio en el primer pasaje (I, 13).

Vamos ahora a intentar dibujar algunos de los perfiles de esos sabios. Sólo a grandes trazos, naturalmente, pues es tanta la distancia entre la época en que vivieron y aquella en la que escriben los que nos transmiten los datos, que no sabemos muy bien discernir qué es histórico y qué tan sólo legendario en la evocación de sus figuras individuales. En muchos casos esto es mínimo.

En la visión de conjunto hemos querido destacar que el mismo concepto de «sabiduría» en que quedan arropados todos ellos es un tanto distinto al que encontramos en otras épocas; es decir, que, como otros conceptos, como el de «verdad» o *alétheia,* por poner otro ejemplo (que está bien estudiado en el excelente libro de M. Detienne), también el denominado como *sophía* se precisa según el contexto histórico de modo decisivo. Los Siete Sabios son siete variantes individuales del tipo del *sophós,* una figura ejemplar de la época arcaica. El *sophós* arcaico

tiene poco en común con el *sophós* idealizado por los filósofos helenísticos. Es, a la par, *sage* y *savant,* es decir, maestro de un saber amplio que incluye también un aspecto moral. Suele ser un maestro de la sensatez, esa *sophrosyne* tan apreciada por los griegos. Como ya dijimos, el *sophós* está valorado como útil a la comunidad y resulta un paradigma cívico, en un tiempo en que los héroes antiguos de la épica, figuras solitarias y guerreras, resultan inadecuados para ese papel, desde la perspectiva de la polis emergente. Más tarde los filósofos pretenderán también un papel similar, aunque serán ya, con el paso de los tiempos, personajes solitarios, mucho más limitados y discutidos por su orientación más teórica y su posición marginal en la praxis política.

I

No deja de ser un curioso fenómeno la unanimidad de los antiguos en considerar a Tales de Mileto como el primero de las famosos Siete, y como el primer filósofo, inaugurador de la secular tradición de investigadores de las causas de lo real. Un enorme prestigio ha rodeado, tal vez desde su misma época, en pleno siglo VI a.C., a su figura, un tanto nebulosa, por otro lado, ya para pensadores como Platón y Aristóteles. Astrónomo, geómetra, viajero, estadista, estudioso de la naturaleza en un sentido amplio, Tales representa un nuevo tipo de *sophós*.

Problablemente no escribió ningún libro ni tuvo un sistema filosófico definido (en contraste con su discípulo Anaximandro, autor de un tratado en prosa y más riguroso filósofo). En todo caso, si escribió algo (como cree, por ejemplo, O. Gigon), el caso es que ningún escritor griego conocido había leído ya su obra (tal vez, según Gigon, un relato en prosa, de viajes y con noticias varias). El prestigio de Tales está ligado a una tradición

oral que nos lo presenta como el fundador de una manera nueva de considerar las cosas.

Fue el primero en predecir un eclipse de sol. (Probablemente indicando no el día, sino el año, en 585 a.C.) Advertir que el ocultamiento del astro rey iba a tener lugar en un plazo fijo, por causas naturales, era algo totalmente distinto a lo que podía profetizar un adivino. El eclipse, motivo de pasmo y terror para los pueblos primitivos y también para los griegos, en cuanto fenómeno natural predecible, pasa a integrarse en los portentos del cosmos determinados por la mecánica de la *physis*. No es un milagro divino de oscuros presagios, sino una muestra de la regularidad del funcionamiento de la naturaleza cósmica.

Un eclipse de sol había causado siempre un imponente terror. Recordemos el comentario de Arquíloco (probablemente referido al eclipse del 30 de abril del 648):

> Ningún suceso hay ya inesperado ni increíble
> ni prodigioso, cuando Zeus, Padre de los olímpicos,
> de un mediodía hizo noche, ocultando la luz
> del sol brillante. Y húmedo espanto dominó a la gente...
>
> (frg. 74 D)

Y, mucho después, el peán IX de Píndaro, que alude al eclipse del 30 de abril del 463, y que comienza:

> Llama del sol que todo lo contemplas. ¿Qué pretendes
> ¡oh! Madre de los ojos, que al astro altísimo
> en pleno día arrebataste? ¿Cómo dejaste sin amparo
> la fuerza de los hombres y el camino de su saber
> lanzándote por una ruta de tinieblas?...

El poeta tebano veía en el eclipse la manifestación del poder divino: «Le es posible a un dios / hacer surgir de negra noche luz intacta / y con la oscuridad de negra

nube / cubrir el puro resplandor / del día» (frag. 108 Schr).

Pericles, según una conocida anécdota, les explicó a algunos atenienses, asustados, que el eclipse del 3 de agosto del 431 tenía su causa natural: un cuerpo celeste tapaba el sol, como su manto podía tapar los ojos del timonel. Todavía en 413 un eclipse de luna provocó, trágicamente, un gran temor supersticioso que llevó a la catástrofe de los atenienses en Sicilia.

La hazaña de Tales permitía ver en el eclipse un fenómeno natural regular. No la arbitraria intervención de un dios, ni un desaforado milagro; el eclipse caía bajo la observación humana y era predecible. También el gran astro estaba sometido a control y medida. Heráclito dirá más tarde (frag. 94). «El sol no traspasará sus límites; de lo contrario, las Erinias, servidoras de la justicia, irán a encontrarlo.» Hasta el sol obedecía a unas leyes, y el hombre podía conocerlas.

Para tal predicción Tales debió de inspirarse en las tablas de frecuencias establecidas por astrónomos babilonios, acaso difundidas por los fenicios. Se trata de un buen ejemplo de cómo los griegos de esa época arcaica aprovecharon conocimientos de procedencia oriental. Lo importante es que, al presentar el eclipse como un fenómeno del que puede darse razón y anunciar su repetición en un tiempo determinado, se ofrece una explicación física del mismo, integrándolo en la naturaleza regida por leyes.

Según el platónico Heraclides del Ponto, Tales fue el primero en disertar «acerca de la naturaleza», en el sentido que va a tomar esta expresión referida a los presocráticos, autores de escritos intitulados genéricamente así: *Acerca de la naturaleza* (*Perì physeos*). Fue el primero en proponer como fundamento y principio de todo el universo un elemento natural: el agua. Los primeros filósofos de la naturaleza partieron de la premisa de que

había que encontrar el fundamento único de la multiplicidad natural, la base y comienzo, el *arché,* de todas las cosas que en la apariencia se nos presentan como varias y multiformes y mudables. Tales dijo que el *arché* de todo es el agua, y que la tierra flota sobre las aguas (un aserto y otro estaban probablemente relacionados en su concepción).

Tanto lo uno como otro tienen antecedentes en la mitología griega y egipcia. Homero dice (en *Ilíada 14,* 200 y 244) que el océano es el origen de todas las cosas y de los dioses, así como algunos textos egipcios afirman que Nut, la masa líquida primordial, contenía los gérmenes de todos los seres. La originalidad de Tales está, sin embargo, en que lo que él postula como principio no es un inmenso ser divino, sino un principio natural: el agua. Aristóteles propone un posible motivo: lo líquido está adecuado especialmente a lo seminal: «Las semillas de todas las cosas tienen naturaleza húmeda.»

Por otra parte, lo de que la tierra era una especie de disco flotante sobre las aguas seguramente había de parecerles bastante razonable a un pueblo de marinos y de pobladores de islas como eran los jonios. La tierra era, pues, como un extenso barco sobre las aguas insondables. Los terremotos podían explicarse bien, según el símil del navío acometido por las olas. La imagen de la tierra flotante sobre las aguas pronto pareció, sin embargo, demasiado simple; dejaba sin explicar cómo flotaba la tierra y qué sostenía en el cosmos a la masa acuosa. Del mismo modo, los discípulos de Tales buscaron otros principios universales más sutiles: Anaxímenes creyó encontrar el *arché* en el aire y Anaximandro propuso como tal el *ápeiron,* «lo infinito e indefinido».

Lo que permaneció, sin embargo, a continuación de Tales fue la indagación de una causa «física», al margen de lo mitológico, el impulso para buscar lo fundamental

en la naturaleza sin recurrir a agentes míticos ni a seres divinos personales o personificados, la idea de que la explicación del mundo está dentro de la mecánica de éste, y que ese afán de dar razón de los fenómenos puede satisfacerse mediante la propia investigación racional, sin recurrir a los mitos. Frente a los poetas sabios, como Hesíodo, que relataban los orígenes de los dioses y de las costumbres según las narraciones tradicionales en la pauta mítica, refiriendo las actuaciones de los dioses en la ordenación del cosmos, los sabios como Tales inauguran la tradición científica de proponer explicaciones de lo real por causas naturales y agentes materiales, mediante procesos sujetos a causas y normas surgidas de su misma conformación física. Al renunciar a las explicaciones del mito, a las irrupciones extraordinarias de la divinidad, Tales no desecha lo divino, sino que lo incluye en el mundo natural, donde, como él dijo, «todo está lleno de dioses».

Ese algo divino que se halla inmerso y diseminado en todas las cosas vendría tal vez a coincidir con un cierto impulso activo o alma (*psyché*), principio de ciertos movimientos, según un par de citas de Aristóteles. (Ambas un tanto indirectas, pues Aristóteles no ha conocido ningún escrito de Tales.) «Afirman algunos que el alma está intercalada en el todo; probablemente por este motivo pensó Tales que todo está lleno de dioses» (Arist. *De anima,* 411, a) y «Parece que Tales, según cuentan, concibió el alma como algo capaz de mover, si realmente dijo que la piedra imán tiene alma porque mueve al hierro» (Id., 405, a), son los dos pasajes en que Aristóteles adjudica al milesio la paternidad de la teoría sobre el alma de las cosas, en relación con la sentencia famosa de que todas las cosas están llenas de dioses» (*pánta plére theôn*). (Son los fragmentos de Tales 2 y 22 de Diels-Kranz.)

La formulación que aparece en Aecio (y que Diels-Kranz han recogido como fragm. 23) es más compleja: «Tales sostuvo que la inteligencia del cosmos es dios, que el todo está animado y lleno de divinidades y que a través de la humedad elemental se difunde una fuerza divina que lo mueve.» La tesis de que la inteligencia ínsita en la naturaleza es divina (tesis que también le adjudica a Tales Cicerón, en *De nat. deor.*, I, 10, 25) procede de una interpretación posterior, con cierto tinte estoico, a mi parecer; pero se basa en esa afirmación atribuida a Tales de que «todo está lleno de dioses» (frase que Platón rememora en *Leyes,* 899, b, sin nombre de autor, como una locución proverbial). Los griegos pensaron en el alma como principio de movimiento; tal vez esa *psyché* (etimológicamente «soplo, hálito») es un término utilizado a modo de símil, y más que un algo espiritual, quiere significar lo que un moderno llamaría «energía», entreverada en las cosas, y manifestada en el comportamiento de algunas, como el imán o el ámbar, capaces de mover a otras.

A partir de ese par de alusiones de Aristóteles, las de que, según Tales, «todo está lleno de dioses» y «la piedra magnete tiene alma», algunos han llamado *hilozoísmo* al sistema filosófico aquí apuntado. «Hilozoísmo» viene etimológicamente de «materia» (*hýle*) y «vida» (*zoé*), que estarían compenetradas en esta visión de la naturaleza animada. Aunque esta etiqueta está avalada académicamente, y siempre está bien incluir algún término griego compuesto y pedante en los comentarios sobre los antiguos, dudo que esa definición o caracterización del pensamiento de Tales vaya al fondo de la cuestión. Es muy probable que nuestro sabio no tuviera un concepto claro de «materia» y acaso tampoco de «vida». Lo que parece apuntar en sus asertos es la convicción de que hay, en forma latente, debajo de la superficie mostrenca y yerta

de las cosas, un cierto hálito animado, incluso en una piedra, como la del imán, algo que despierta una respuesta física en el hierro. Esa sospecha de que en todas las cosas late algo, que por todo cruzan efluvios o dioses, es un acicate a la investigación. Las cosas indivisibles deben manifesarse y de los fenómenos pueden deducirse con una observación sabia principios naturales ocultos. Mucho después, Anaxágoras lo dirá en una escueta frase: *ópsis adélōn tà phainómena,* «las apariencias (nos dan una) visión de lo que no se muestra».

El uso de la palabra «dioses», *theoí,* en la famosa frase indica también una concepción un tanto peculiar de lo divino. Para un griego el término *theós* era más un epíteto que un sustantivo y podía predicarse de muchas cosas, con tal de que estuvieran por encima de los seres efímeros. Tales creería en los dioses tradicionales —¿por qué no?—, pero tenía un concepto general más amplio de «lo divino» (como lo tiene, p. ej., Heródoto). No dijo que «todo es dios», sino que «todas las cosas están llenas de dioses» (en plural, claro).

Buscar un principio único al universo en un elemento natural resulta una estupenda paradoja, como lo es postular que hay un alma infiltrada en todas las cosas. No sabemos cómo el sabio de Mileto explicaba la evolución desde el comienzo universal hasta la variedad y multiplicidad de los objetos actuales. Pero en ese intento de reducir la maravilla coloreada y multívoca del mundo a un único principio está el salto mental que abre el camino de la filosofía sobre la naturaleza. No había aún una distinción entre lo material y lo espiritual. (Acaso podríamos decir que lo «espiritual» no estaba inventado del todo.) Pero decir que hay dioses en todo y que en todo late un alma es aportar una visión del universo material como animado; no un auténtico panteísmo, ya que es dudoso que esa noción de la «inteligencia cósmica» pue-

da llevarse hasta Tales. (Es ésta una relectura tardía, una interpretación de cuño estoico.) En fin, esos parecen haber sido los asertos más «filosóficos» de quien sería reconocido como el primer filósofo. Un pensador, en todo caso, que tenía intereses científicos muy varios: en Egipto investigó las crecidas del Nilo y midió la altura de la gran pirámide, mediante un cálculo matemático sobre su sombra.

Lo que le define como un filósofo, además de un sabio, es su actitud ante las cosas. «Tales —dice O. Gigon— no pertenece al campo de los *physikoí* antiguos por haber perseguido con especial vigor especulativo el problema sobre el principio y el Todo. En esto Hesíodo y Anaximandro le han superado con mucho... Lo que le hace ser filósofo es su voluntad, manifestada en cada detalle, de hallar una causa razonable que quitase a lo asombroso su misterio y lo hiciera familiar al hombre.»

Acerca del carácter de Tales, hay dos famosas anécdotas contrapuestas que conviene recordar. No porque sean auténticas, ya que tanto la una como la otra tienen todo el aire de ser típicas y de haberse adjudicado a Tales como ejemplo del «sabio». Una hace de él el *sophós* distraído y ajeno a su entorno inmediato; la otra muestra que era un hombre previsor y capaz de usar sus conocimientos con fines de provecho personal, aunque sólo rara vez se dedicara a ello.

Es Platón (en el *Teeteto,* 174, A) quien cuenta que Tales, por ir mirando las estrellas, se cayó en un pozo, y una criada se burló de él por tratar de investigar los cielos cuando no veía lo que tenía a sus pies. Tales pasa aquí por ser el prototipo del sabio abstraído de lo inmediato, que por su torpeza suscita la mofa de sus convecinos. Platón glosa la anécdota: «La misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía», porque el filósofo que mira lo lejano «caerá en

pozos y en toda clase de dificultades debido a su inexperiencia práctica, y su tremenda torpeza da una imagen de necedad», al menos a los ojos de quienes sólo ven lo cercano.

La anécdota, como decíamos, tiene todo el aire de ser un motivo chistoso típico. (Véase, atribuida a Sócrates, una parecida en Aristófanes, *Nubes,* 171-3; y, atribuida al sabio astrólogo Nectanebo, el egipcio, su caída mortal en idéntico lance, utilizado como motivo novelesco en la *Vida de Alejandro* del Pseudo Calístenes, I, 14). Es, en todo caso, significativo el que Platón haya hecho de Tales el personaje de la misma, viéndolo ya como el *sophós* que, en su investigación, se aísla del mundo y se expone a ser objeto de traspiés peligrosos y de chanzas por parte de la criada tracia de turno.

La otra anécdota, no menos conocida, la cuenta Aristóteles en su *Política,* I, 1259 a 6). Con su habitual sentido crítico, ya Aristóteles apunta que se la atribuyen a Tales por su fama de sabio, pero que tiene poco de personal. Traduzco sus líneas:

> Hay que reunir los dichos y anécdotas de cómo algunos han hecho fortuna en sus negocios. Pues resulta de provecho para quienes tienen interés por la crematística. Valga como ejemplo el caso de Tales de Mileto. Se trata de una idea crematística, que se la atribuyen a Tales por su fama de sabio, pero que representa un ejemplo de algo general.
>
> Cuentan que una vez que unos le reprochaban, viendo su pobreza, la inutilidad de su filosofía, previó, gracias a sus conocimientos de astronomía, que se aproximaba una buena cosecha de aceitunas, cuando aún era invierno; y, con los pocos dineros que poseía, entregó las fianzas para arrendar todos los molinos de aceite de Mileto y de Quíos, alquilándolos por muy bajo precio ya que no tenía competidor. Y cuando llegó la temporada los realquiló al precio que quiso y recolectó un buen montón de dinero para demostrar que es fácil para los filósofos hacerse ricos cuando quieren. Pero no es por eso por lo que se afanan.

En efecto, se cuenta de Tales que así hizo demostración de su sabiduría.

Diógenes Laercio —en cuya obra se reitera con frecuencia el tema del filósofo pobre y el enfrentamiento de ricos y filósofos— no se ha dejado perder ninguna de las dos anécdotas, aunque las recoge de autores posteriores a Platón y a Aristóteles. Lo interesante es señalar, como hace muy bien W. K. C. Guthrie, el carácter contrapuesto de ambas: de un lado está Tales, modelo del filósofo en la luna, y del otro Tales, inventor del monopolio en la molienda de la aceituna.

De todos modos, quizá la segunda conviene más a la reputación de Tales como *sophós,* a esa «impresionante imagen de un genio práctico y un hombre de negocios, en la cual hay, sin duda, algo de verdad», como señala Guthrie. Gran parte de las noticias anecdóticas sobre sus logros son seguramente falsas, pero valen como indicios de la consideración que tuvo entre los griegos como hombre de saberes múltiples, y de una sabiduría práctica muy útil para todos.

Como estadista práctico lo recuerda Heródoto (I, 170). Tales fue quien dio el sabio consejo a las ciudades jonias de que, para contrarrestar la amenaza persa, constituyeran una federación, con un centro de gobierno común en la isla de Teos. Diógenes Laercio (I, 25) relata que disuadió a Mileto de una alianza con Creso. Plutarco (en *Solón,* 2) recoge la tradición de que se dedicaba al comercio (como otros sagaces conciudadanos suyos). La leyenda que refiere Heródoto (I, 75) de que desvió el curso del río Halis ante el avance del ejército de Creso, testimonia su prestigio como ingeniero. Su observación de que la atención a la Osa Menor mejor que a la Osa Mayor es buen criterio para encontrar el Polo Norte la menciona Calímaco; resulta un testimonio de su interés

por la navegación. Del mismo modo, en su viaje por Egipto habría aprendido de los sacerdotes de aquel país, al tiempo que demostraba sus conocimientos de geometría, midiendo las pirámides, y de geografía, interesándose por las crecidas del Nilo. También habría tratado de medir matemáticamente las distancias de los barcos en el mar. Se le atribuyeron algunas formulaciones de teoremas matemáticos, también aprendidos en Egipto. (A los griegos les gustaba atribuir tales inventos a alguna prestigiosa figura antigua, encontrando un «inventor» con nombre propio para cada logro cultural.)

Es muy interesante que ya Heródoto se haga eco de las intervenciones políticas de los Siete Sabios, tomándolas de algún relato existente en su época (tal vez de tradición oral), como bien advierte C. Schrader (notas a I, 27, 2, y I, 170, 1). Respecto de su consejo de una federación de ciudades jonias, ante la amenaza persa, es curioso que Heródoto lo recuerde en conexión con la propuesta de Bías de Priene de que se embarcaran y fueran a poblar Cerdeña y las islas vecinas, lejos de los ejércitos y el ahogo persa. El consejo de Tales era menos arduo y peregrino: «Instaba a los jonios a establecer un consejo único en Teos, ya que Teos se halla en el centro de Jonia; mientras que las demás ciudades continuarían siendo habitadas sin menoscabo y se administrarían como si fueran demos.»

Esta propuesta de unión en un estado federado con capital en una isla que está en el centro geográfico de Jonia es una muestra del espíritu ilustrado de nuestro sabio, que hace de consejero político con una visión antilocalista. La unión de las ciudades jonias habría reforzado su poder naval y su potencial bélico, habría beneficiado a su comercio y mejorado sus relaciones, conservando sus libertades cívicas.

Tanto en la propuesta de Bías como en la de Tales se deja sentir ese afán panhelénico, esa apertura hacia las buenas relaciones entre griegos, que también testimonian otras anécdotas. Como los sofistas posteriores, ya los Siete tenían un talante «internacional», por encima de sus procedencias de tal o cual ciudad. Pregonaban la concordia entre los griegos, como aplicación del principio elemental de que la unión hace la fuerza y la buena vecindad la paz.

Diógenes Laercio cuenta siempre cómo murió cada filósofo o sabio ilustre. Y glosa con un epigrama su vida y, muy frecuentemente, su modo de morir. En su libro de poemas —*Pámmetros*—, un libro entero estaba dedicado a estos epigramas funerarios. Como M. Gigante ha señalado muy justamente, no es cierto que todo sus versos sean despreciables. Hay algunos poemillas que tienen cierto ingenio y cierta gracia. Entre los que Gigante cita como no exentos de mérito poético (en el vol. colectivo *Diogene Laerzio, Storico del pensiero antico,* pp. 41 y ss., Nápoles, 1986) está el dedicado a Tales.

Primero nos cuenta Laercio que «murió presenciando un certamen gimnástico, a causa del calor, la sed y la debilidad, ya anciano, y sobre su tumba está escrito:

Si breve es esta tumba, su fama es ancha como el cielo.
Su recinto alberga al muy estudioso Tales.»

Y luego añade su poema, que dice:

Cuando contemplaba el certamen gimnástico, Zeus Helios
tú arrebataste del estadio al sabio Tales.
Apruebo que te lo llevaras más cerca, pues el viejo
no podía ya ver desde la tierra las estrellas.

Solón de Atenas, legislador y poeta

De Solón, nacido hacia el 640 y muerto hacia el 560, tenemos muchas más noticias que sobre ningún otro de los Siete. Y noticias auténticas. Esto se debe a la gran obra que, como legislador, llevó a cabo en Atenas, allanando el camino a la futura democracia, a que hemos conservado algunos de sus poemas elegíacos y a que su figura pareció pronto ejemplar a los griegos de otras generaciones. La *Vida de Solón,* escrita por Plutarco, recoge muchos de los datos fundamentales, aunque ya en ella lo legendario se mezcla con lo histórico. En su *Constitución de Atenas* (o, mejor, *Constitución de los atenienses*), Aristóteles elogia la actuación política de Solón. Muy sinceramente, ya que también Aristóteles era un amante de la política «de centro», que buscaba la paz social en un cierto equilibrio y compromiso entre las facciones y clases opuestas, como el viejo legislador. Ya para Aristóteles, meteco en Atenas y, por tanto, sólo interesado en la teoría política como filósofo e historiador de constitu-

ciones, el gran Solón aparecía como un personaje ejemplar por su sensatez y moderación, por su *sophrosyne*.

No vamos a entrar aquí a estudiar en detalle las aportaciones de Solón al mejor gobierno de su ciudad. Como arconte, obtuvo poderes para introducir leyes y promover reformas constitucionales de largo alcance. Entre ellas la remoción de la esclavitud por deudas, la liberación de hipotecas que gravaban las tierras, la cancelación del sistema de los *hectémoroi* (arrendatarios de la sexta parte, que debían entregar un sexto a sus patrones); introdujo los tribunales populares; estableció un nuevo censo, con cuatro clases, distinguidas por sus ingresos económicos; favoreció el comercio y la artesanía, etc. En una época de dura crisis social, en la época en que Atenas, centro de una región agrícola pobre, empieza a convertirse en una ciudad donde unos se enriquecen con el comercio y donde los artesanos tienen ya un peso específico, las reformas de Solón abren la vía hacia una concordia entre los sectores de población enfrentados, mediante una legislación escrita y un talante claramente conciliador. Mientras muchos «van por senderos torcidos tras las huellas del zorro», el legislador se alza entre unos y otros, firme y ecuánime, sin ceder a las presiones ni asustarse del acoso de los que más gritan, «como un lobo acosado por los perros».

Las reformas sociales de Solón no satisficieron a los sectores más extremistas del demos ni a los aristócratas y nobles. Aunque alivió las cargas de los más pobres y salvó de la esclavitud por deudas a muchos, no otorgó ningún reparto de tierras, como querían los más desposeídos. Y los nobles, que vieron perderse definitivamente algunas de sus prerrogativas y mermar los réditos de sus préstamos, se sintieron traicionados por un miembro procedente de sus filas. Solón, orgulloso de su imparcialidad, proclama en sus versos que no quiso hacerse con la tira-

nía. Emprendió viajes, no sólo para conocer mundo y seguir aprendiendo, sino también para relajarse del ambiente tenso de Atenas. Logró evitar la guerra civil, y ordenó para mucho tiempo las funciones del Estado. Fue el tirano Pisístrato quien, poco después, impulsó, un tanto paradójicamente, el régimen hacia una mayor democracia, favoreciendo los intereses populares y golpeando a los nobles de nuevo. Solón favoreció a los miembros de la clase media, a los que militaban como hoplitas, a los que, como él mismo, querían una ciudad estable y próspera, enriquecida con el trabajo y la justicia.

Como poeta, Solón explica fervorosamente el alcance de su actuación y se justifica destacando la rectitud de sus miras. La temática de las elegías griegas arcaicas es amplia. En ellas se manifiesta siempre la personalidad del poeta, en esos poemas se descubre siempre una voz individual, un yo irrepetible y auténtico. En ese «descubrimiento del yo», en los cauces de esta lírica de reflejos brillantes y de expresiones que inauguran una sensibilidad, la voz de Solón suena con una personal e irreductible dignidad.

En sus dos poemas más extensos, las elegías sobre el *Buen Gobierno* (*Eunomía*) y la dedicada *A las musas,* Solón insiste en los dos puntales de su actuación política: respeto a la justicia y rechazo de los extremos y los abusos. La *Díke* de la que Solón se proclama paladín inconmovible, como un buen hoplita afirmado en sus pies y tras su escudo, unido a sus compañeros, está sostenida por una base religiosa tradicional, que es también una línea ética, que premia la *sophrosyne* y detesta la *hybris,* castigada a la corta o a la larga. Entre los bandos de los oligarcas feroces y los demócratas exacerbados Solón se interpone, «como un lindero entre dos frentes de guerra». Como poeta, no celebra en sus versos a los héroes del pasado; se celebra a sí mismo como hombre justo.

Los poetas fueron para los antiguos griegos los educadores del pueblo. Sus enseñanzas poéticas tenían un valor cívico. Solón es un claro ejemplo de esa función política de la poesía. A las Musas no les pide, como Homero y Hesíodo, el recuerdo de un glorioso pasado, sino el éxito para la ciudad y para sí mismo, como servidor de la Díke. Zeus, las Moiras y Atenea, protectora de su ciudad, velan, sin duda, por ello.

1 (1 D) A las Musas

Espléndidas hijas de Zeus del Olimpo y de Mnemósine,
Musas de Pieria, escuchadme en mi ruego.
Dadme la prosperidad que viene de los dioses, y tenga
ante los hombres por siempre un honrado renombre,
que de tal modo sea a mis amigos dulce y a mi enemigo amargo;
respetado por unos, terrible a los otros mi persona.
Riquezas deseo tener, mas adquirirlas de modo injusto
no quiero. De cualquier modo llega luego la justicia.
La abundancia que ofrecen los dioses le resulta al hombre
segura desde el último fondo hasta la cima.
Mas la que los hombres persiguen con vicio, no les llega
por orden natural, sino atraída por injustos manejos,
les viene forzada y pronto la enturbia el Desastre.
Su comienzo, como el de un fuego, nace de casi nada,
de poca monta es al principio, pero es doloroso su final.
Porque no les valen de mucho a los hombres los actos de injusticia.
Es que Zeus vigila el fin de todas las cosas, y de pronto
—como el viento que al instante dispersa las nubes
en primavera, que tras revolver el hondón del mar
estéril y de enormes olas, y arrasar en los campos de trigo
los hermosos cultivos, alcanza el sublime hogar de los dioses,
el cielo, y deja luego el aire con aspecto sereno,
y brilla el fulgor del sol sobre la fértil tierra,
hermoso, y no queda ya ni una nube a la vista—
así aparece el castigo de Zeus. Que no en todo momento
es de pronta cólera como un individuo mortal.
Pero no se le oculta por siempre quien tiene un perverso
corazón; y de uno u otro modo al final lo evidencia.
Con que uno al instante paga, y otro después. Algunos escapan,
ellos, y no les alcanza la Moira fatal de los dioses,

pero ésta llega en cualquier forma más tarde. Y sin culpa pagan
sus delitos sus hijos o su descendencia más tarde.
Mas los hombres, tanto el ruin como el bueno, pensamos así.
Cada uno mantiene una elevada opinión de sí mismo
hasta que sufre su daño, y entonces se queja. Pero hasta esto
nos regocijamos, pasmados, con vanas esperanzas.
Aquel que está abrumado por enfermedades tremendas
piensa que va a tener en seguida salud.
Otro, que es cobarde, se cree un valiente guerrero,
así como hermoso quien no tiene una bella figura;
el otro, que es pobre y al que su miseria agobia,
piensa en conseguir de cualquier forma un montón de riquezas.
Se esfuerza cada uno de un modo. El uno, va errante
en las naves, tratando de llevar a su hogar la ganancia,
por el alta mar rica en peces, arrastrado por vientos terribles,
sin disponer de resguardo ninguno a su vida.
Otro, labrando la tierra de cultivo el año entero,
es un siervo a jornal, de los que tras los curvos arados se afanan.
Otro, experto en las artes de Atenea y del hábil Hefesto,
con manos de artesano consigue su sustento.
Otro, instruido en sus dones por las Musas Olímpicas,
como conocedor preciso de tan envidiable saber.
A otro lo hizo adivino el dios certero, Apolo,
y sabe prever la desgracia que a un hombre amenaza,
o le inspiran los dioses. Aunque de ningún modo
ni el presagio ni los sacrificios evitan lo fatal.
Otros ejercen el arte de Peón, el de muchos remedios,
los médicos, que ignoran el fin de su acción:
muchas veces de una pequeña molestia deriva un gran dolor
y nadie puede curarlo aplicando las drogas calmantes,
en tanto que a otro, agitado por terribles dolencias,
lo sanan al punto con sólo imponerle las manos.
La Moira es, en efecto, quien da a los humanos el bien y el mal,
y son inevitables los dones de los dioses inmortales.
En todas las acciones hay riesgo y nadie sabe
en qué va a concluir un asunto recién comenzado.
Así que uno que pretende obrar bien no ha previsto
que se lanza a un duro y enorme desastre,
y a otro, que obró mal, le concede un dios para todo
la suerte del éxito, que contrarresta su propia torpeza.
De la riqueza no hay término alguno fijado a los hombres;
pues ahora entre nosotros quien más bienes tiene
el doble se afana. ¿Quién puede saciarlos a todos?

Las ganancias, de cierto, las dan a los hombres los dioses,
y de ellas procede el desastre, que Zeus de cuando en cuando
envía como castigo, y ya uno, ya otro lo recibe.

Solón de Atenas fue posterior a Tirteo en una generación. Fue legislador y poeta, e introdujo sus reformas en la constitución ateniense siendo arconte en 594-593 a.C. Rehusó la tentación de la tiranía y se presentó como un auténtico mediador entre las facciones enfrentadas en una lucha económica que amenazaba escindir a la ciudad. De un lado estaban los ricos propietarios, a los que el hartazgo de riquezas llevaba a la desmesura, de otro muchos ciudadanos pobres, empujados por sus deudas a la esclavitud y al destierro. Entre unos y otros se alza la figura del legislador que ofrece un camino para la *eunomía* buscando un medio justo para contener las ambiciones de los unos y las ansias revolucionarias de los otros.

Las reformas de Solón tienen un espíritu muy claro: aliviar la situación desesperada de los más pobres, contener el ánimo de revancha del *demos* y ofrecer a los más poderosos y a los más numerosos un puesto en el gobierno equilibrado de la *polis*. De un lado, Solón prohíbe la esclavitud por deudas y restituye a los campesinos endeudados de por vida sus tierras (mediante la *seisáchtheia* o «remoción de cargas»), acaba con la dura presión sobre los *hectémoroi* (condenados a pagar un sexto o cinco sextas partes de su cosecha al señor de las tierras que ellos cultivan), da una amnistía para el regreso de los exiliados y ofrece un marco legal claro para las reclamaciones de los maltratados por un poderoso, que pueden presentar sus demandas ante un tribunal popular, en caso de agravio o injuria. Pero a la vez distribuye la población en cuatro clases censitarias, según los ingresos y no según los orígenes nobles o plebeyos de los ciudadanos. Las cuatro clases son las de: los *pentacosiomédimnoi* (con

quinientas medidas de trigo o más de renta), los *hippeîs* (los «caballeros», más de trescientas), los *zeugitai* (poseedores de una yunta de bueyes, al menos doscientas), y los *thetes* (menos de doscientas medidas de grano). Las altas magistraturas quedan reservadas a las dos primeras clases; los *zeugitai* son soldados hoplitas que pueden costearse su armamento; los *thetes,* ciudadanos que viven a jornal, de sus manos o de un pequeño campo, forman la infantería ligera o militan en la marina de guerra. Los *hippeîs* son, como siempre, la caballería. Pero lo mismo que en el ejército cada clase tiene asignado su lugar, así en las magistraturas y cargos de la ciudad se busca un acuerdo: los de las clases adineradas conservan privilegios y puestos de mando, pero el *demos* no está desprotegido ante los abusos de los más poderosos. Solón ha liberado a los más pobres y les ha devuelto su dignidad y unos medios de vida; por otro lado, ha distinguido, dentro de los ciudadanos nobles, a quienes son los más ricos —esos *pentacosiomédimnoi* que representan la innovación más destacada de su censo, ya que las otras tres clases ya existían antes— de los otros ricos (de menor poderío económico), fundando el censo no en la nobleza de sangre o en alianzas familiares, sino en la economía. El consejo del Areópago, formado por miembros de la aristocracia, mantuvo su prestigio y su poder; pero la asamblea del *demos,* la *ecclesía,* contrabalanceaba su peso para las graves decisiones, aunque atendiendo a las propuestas de un Consejo de los cuatrocientos.

Solón era un partidario del equilibrio y de colocar el poder en el medio, evitando los abusos y ansias excesivas de los extremos. En sus leyes intentó contentar a unos y otros. No lo logró del todo, pues tanto los aristócratas como los demócratas pretendían más, y dejó abierto el camino para posteriores reformas en sentido democrático del tirano Pisístrato y de los demócratas como Clístenes.

Su actuación, sin embargo, resultó providencial para el futuro de Atenas, y Solón fue reconocido siempre como un legislador justo y ecuánime, bien elogiado por Aristóteles, que pudo ver en él un precursor de sus teorías sobre las ventajas del término medio y la clase media.

No queremos entrar en los detalles de la actuación de Solón como *nomothétes*, que están bien atendidos en los libros de historia, sino detenernos en subrayar su idea de la convivencia ciudadana en un marco legal firme y justo. Las ideas de Solón están expresadas en sus poemas con palabras solemnes y claras. Pensador, poeta y legislador a la par, Solón figuró en todas las listas de los Siete Sabios.

Junto a la abolición de las deudas y la reforma de la constitución, se ocupó Solón de la reforma de la moneda y del sistema de pesas y medidas, así como de fomentar el trabajo de los artesanos. También esto encaja en su programa de formar una ciudad más solidaria y más próspera y moderna. Orientó la polis hacia un régimen timocrático en que cada estamento tenía un cometido y estaba protegido de los otros.

Su legislación sustituyó a las leyes de Dracón, mucho más duras, que sólo quedaron vigentes para los delitos de sangre, juzgados por el Areópago, mientras que muchos otros delitos quedaban a la atención del tribunal popular (la Heliea). Como señala H. Bengtson: «Dos ideas fundamentales destacan en las leyes de Solón, el intento de favorecer la emancipación del individuo del marco de la familia estableciéndolo en la unidad superior del Estado y la aspiración de fomentar el comercio y la industria. La primera idea se manifiesta en la determinación de la libertad del ciudadano sin hijos para hacer testamento. De una trascendencia mayor aún para toda la posteridad fue la introducción de la acusación popular; cualquier persona, no sólo los miembros del linaje, podía ahora elevar

acusación pública si era de la opinión de que se le hacía injusticia a alguien. En tanto que Solón prohibió la exportación de todos los otros productos del suelo, permitió, sin embargo, la exportación de aceite; hacía así frente a las necesidades de la economía ática. El grano era escaso, tenía que ser en parte importado, en tanto que el aceite del Ática, y junto con él los vasos áticos, conquistaban progresivamente mercados. La disposición de que nadie en la vejez pudiera exigir subvención de sus hijos si no les había hecho aprender un oficio, así como los esfuerzos de Solón por atraer hacia Atenas a artesanos extranjeros, subrayan la creciente importancia del trabajo artesano en Atenas en el paso del siglo VII al VI. Según parece, el legislador siguió aquí iniciativas de Jonia, con mucho el territorio más desarrollado del mundo antiguo.»

Solón no es un pensador de gran originalidad; sus ideales éticos están en una línea tradicional. Pero es un pensador de ideas claras y muy consecuente, con firmes creencias en una justicia social basada en el equilibrio de poderes y en la contención del exceso. El hartazgo (*kóros*) produce abuso (*hybris*) y ese desenfreno lleva a la violencia y al mal gobierno, a la discordia y las luchas civiles. La solución contra ello está en la *eunomía,* que es un producto de la sensatez y la templanza (esa *sophrosyne,* que es una virtud capital en el pensamiento clásico, y que entonces recomendaba el oráculo de Delfos).

«Como poeta y moralista, Solón vuelve a Hesíodo y recoge la idea de Justicia divina que él liga a la Eunomía. Comparte con Hesíodo la creencia en un Zeus justo que castiga la violencia y los ultrajes, y considera a los humanos como responsables de sus pecados. El orden no puede ser asegurado más que si cada uno admite que el camino recto es el de la justicia, no el del abuso, *díke* y no *hybris.* Todos deben unirse contra los elementos del desorden, que se encuentran en lo alto y en lo bajo de

la escala social. No son ya las *sentencias torcidas* de los *Trabajos y Días,* sino los descontentos quienes no desean que la ciudad funcione. La primera exigencia de lo que desde ahora es lícito llamar Estado es que todos sus miembros puedan creer y estar convencidos de su necesidad» (T. A. Sinclair). Solón está por encima de las facciones; es un verdadero «hombre de Estado» en una época de feroz agitación y de contrastes económicos violentos. Pero tal vez ningún comentario sea tan preciso para apreciar su grandeza moral como sus propios versos.

De los fragmentos conservados quiero citar por extenso los que representan mejor su concepción política y la reflexión sobre su actuación, criticada, como era de esperar, por muchos de sus contemporáneos. Son los fragmentos 3, 5 y 24 Diehl. El primero de ellos suele citarse con el título de *Eunomía,* y recoge de modo muy franco la tesis tradicional de que son las propias locuras de los hombres y no la voluntad de los dioses lo que lleva a aquéllos al desastre. El tema está ya al comienzo de la *Odisea* y en Hesíodo, pero en su elegía recibe ahora un acento mucho más impresionante.

3 (3 D) Eunomía

No va a perecer jamás nuestra ciudad por designio
de Zeus ni a instancias de los dioses felices.
Tan magnífica es Palas Atenea nuestra protectora,
hija del más fuerte, que extiende sus manos sobre ella.
Pero sus propios ciudadanos, con actos de locura,
quieren destruir esta gran ciudad por buscar sus provechos,
y la injusta codicia de los jefes del pueblo, a los que aguardan
numerosos dolores que sufrir por sus grandes abusos.

Porque no saben dominar el hartazgo ni orden poner
a sus actuales triunfos en una fiesta de paz.
... Se hacen ricos cediendo a manejos injustos.
... Ni de los tesoros sagrados ni de los bienes públicos
se abstienen en sus hurtos, cada uno por un lado al pillaje,
ni siquiera respetan los augustos cimientos de Dike,

quien, silenciosa, conoce lo presente y el pasado
y al cabo del tiempo en cualquier forma viene a vengarse.
Entonces alcanza a toda la ciudad esa herida inevitable,
y pronto la arrastra a una pésima esclavitud,
que despierta la lucha civil y la guerra dormida,
lo que arruina de muchos la amable juventud.
Porque no tarda en agostarse una espléndida ciudad
formada de enemigos, en bandas que sólo los malos aprecian.
Mientras esos males van rodando en el pueblo, hay muchos
de los pobres que emigran a tierra extranjera,
vendidos y encadenados con crueles argollas y lazos.
... Así la pública desgracia invade el hogar de cada uno,
y las puertas del atrio no logran entonces frenarla,
sino que salta el muro del patio y encuentra siempre
incluso a quien se esconde huyendo en el cuarto más remoto.
Mi corazón me impulsa a enseñarles a los atenienses esto:
que muchísimas desdichas procura a la ciudad el mal gobierno,
y que el bueno lo deja todo en buen orden y equilibrio,
y a menudo apresa a los injustos con cepos y grillos;
alisa asperezas, detiene el exceso, y borra el abuso,
y reseca los brotes de un progresivo desastre,
endereza sentencias torcidas, suaviza los actos soberbios,
y hace que cesen los ánimos de discordia civil,
y calma la ira de la funesta disputa, y con Buen Gobierno
todos los asuntos humanos son rectos y ecuánimes.

De un lado están los ricos insaciables que quisieran acumular fortuna y poder sin término; del otro, los que ansiaban el saqueo y una excesiva igualdad. A unos y otros quiso contener Solón erguido entre ambos grupos:

(5 D)

Al pueblo le di toda la parte que le era debida,
sin privarle de honor ni exagerar en su estima.
Y de los que tenían el poder y destacaban por ricos,
también de éstos me cuidé que no sufrieran afrenta.
Me alcé enarbolando mi escudo entre unos y otros
y no les dejé vencer a ninguno injustamente.
... Como mejor sigue el pueblo a sus jefes es cuando
no va ni demasiado suelto ni se siente forzado.

Pues el hartazgo engendra el abuso, cuando una gran prosperidad acompaña a hombres cuya mente no está equilibrada.
... En asuntos tan grandes es difícil contentarles a todos.

Ciertamente es imposible contentar a bandos opuestos en los asuntos capitales; pero Solón se enorgullece de haber sabido resistir a las presiones: «Ni la tiranía me atrae / para hacer cualquier cosa con violencia, / ni quiero que en la tierra fértil de la patria / igual lote tengan los malos y los buenos.»

(24 D)

Y yo ¿por qué me retiré antes de conseguir
aquello a lo que había convocado al pueblo?
De eso podría atestiguar en el juicio del tiempo
la madre suprema de los dioses olímpicos
muy bien, la negra Tierra, a la que entonces
yo le arranqué los mojones hincados por doquier.
Antes era esclava, y ahora es libre.
Y reconduje a Atenas, que por patria les dieron
los dioses, a muchos ya vendidos, uno justa
y otro injustamente, y a otros exiliados
por urgente pobreza que ya no hablaban
la lengua del Atica, de tanto andar errantes.
Y a otros que aquí mismo infame esclavitud
ya sufrían, temerosos siempre de sus amos,
los hice libres. Eso con mi autoridad,
combinando la fuerza y la justicia,
lo realicé, y llevé a cabo lo que prometí.
Leyes a un tiempo para el rico y el pobre,
encajando a cada uno una recta sentencia,
escribí. Si otro, en mi lugar, tiene la vara,
un tipo malévolo y codicioso de bienes,
no hubiera contenido al pueblo. Si yo decido
un día lo que a los unos les gustaba entonces,
y al otro lo que planeaban sus contrarios,
esta ciudad habría quedado viuda de muchos hombres.
Frente a eso, sacando vigor de todos lados
me revolví como un lobo acosado por perros.

El legislador se defiende de las críticas parciales; él ha sabido evitar la guerra civil; ha liberado al pueblo y lo ha contenido. No llevó a cabo un nuevo reparto de tierras, como seguramente deseaban los más exaltados partidarios del demos. No le parecía bien, nos dice, que tuvieran igual porción de tierra los «buenos» y los «malos». (Ambos términos tienen un claro sentido económico y social; los «buenos» son los ricos; los «malos», la gente más pobre, como en los versos de su contemporáneo Teognis de Mégara.) Pero liberó el suelo ático de los mojones que marcaban que sobre la tierra pesaba una hipoteca terrible y liberó a muchos atenienses, haciéndoles recobrar una ciudadanía honrada.

Frente a la riqueza nueva, la que se obtiene del comercio y de los negocios rápidos, unida al uso de la moneda, la posición de Solón obedece al mismo esquema de sensatez: «Riquezas deseo tener, mas adquirirlas de modo injusto / no quiero. Pues siempre llega luego la justicia.» No es la antigua y noble prosperidad (*ólbos*) ni la riqueza tradicional (*ploûtos*), sino el dinero unido a las ganancias aventuradas lo que el aristócrata Solón rechaza. Aunque, como hemos señalado, aún en su lenguaje los buenos son los ricos y los malos los desposeídos (según la antigua concepción de que la virtud o excelencia va acompañada del éxito y la prosperidad que otorgan los dioses), ya es muy consciente de que en la realidad eso anda a menudo trastocado:

Muchos malos son ricos y hay buenos muy pobres;
pero nosotros no vamos a cambiarles la riqueza
por nuestra virtud, porque ésta está firme siempre
y los dineros, en cambio, los posee uno ahora y luego otro.

La virtud —*areté*— por antonomasia es, para él, la justicia. La lección de su actuación moral y cívica nos

hace ver que para mantenerse entre unos y otros es precisa también la valentía. Mientras otros intentaban medrar, yendo por senderos tortuosos, «tras las huellas del zorro», como dice en otro verso, Solón supo defender su reforma valerosamente, «como un lobo acosado por los perros».

Hay poco consenso entre los historiadores respecto a la intención de las reformas de Solón, sobre si fueron los actos de un demócrata que intentaba minar el poder de la aristocracia y fortalecer al demos, las concesiones de un aristócrata pragmático que ofrecía algo al demos con vistas a conservar la paz y salvar lo que podía del poder aristocrático en una época de inquietud y rebelión social, o sencillamente el mediador desinteresado que Solón mismo declaraba ser. Cualesquiera pueden haber sido las intenciones de Solón, sin embargo las consecuencias de sus acciones están más fácilmente determinadas; y está claro que, tanto si fue motivado por convicción democrática o por un aristocrático pragmatismo, el demos era la fuerza conductora que impulsaba sus acciones y que dio a sus reformas su particular carácter y dirección. El efecto general de sus reformas básicas fue el de fortalecer la posición del demos al elevar el estatus del *ciudadano individual* y, correlativamente, el estatus de la *comunidad cívica,* a expensas de las asociaciones tradicionales de nacimiento, sangre y herencia que habían devenido a partir de sus orígenes tribales los pilares de la autoridad aristocrática.

Lo que E. M. Meiksins y N. Wood subrayan es lo esencial en la posición de Solón vista a cierta distancia: dejando a un lado sus intenciones, su reforma es un hito decisivo en el tránsito hacia la democracia. Al debilitar jurídicamente las estructuras del poder aristocrático, Solón confirma la vía institucional por la que avanza el demos. Luego el tirano Pisístrato, y más tarde el demócrata Clístenes, con su reforma demográfica, sustituyendo la antigua división por fratrías en la de los nuevos demos de base meramente local, darán otros pasos decisivos para la consolidación de una comunidad cívica igualitaria, don-

de los instrumentos de poder están controlados por la asamblea del pueblo.

En política externa, Solón fue partidario de afianzar el creciente poderío ateniense mediante la conquista de la disputada isla de Salamina —donde él había nacido— y con la intervención en el Quersoneso tracio, zona importante para el comercio hacia en NE. En relación con la lucha por la vecina isla están los versos de su elegía por Salamina:

> Yo mismo vengo como heraldo de nuestra amada Salamina,
> y traigo mi canto, el arte de mis versos, en vez de discurso.
> ... ¡Ojalá fuera yo entonces Folegandrio o Sicinita,
> en lugar de Ateniense, mudando de patria!
> Pues pronto cundirá este reproche entre los hombres:
> «Ese es uno del Ática, de los que abandonaron Salamina».
> ... ¡Vayamos a Salamina, a combatir por la querida isla
> y a rechazar de nosotros una terrible infamia!...
>
> (Frg. 2 D)

Preocupóse también Solón de dar leyes contra el lujo excesivo, y, según Diógenes Laercio, recortó los honores ofrecidos a los atletas victoriosos en los grandes Juegos (lo que nos recuerda la crítica de Jenófanes al respecto) y aumentó los dedicados a los caídos en combate, de cuyos hijos se ocuparía el Estado. Tal vez ya él se preocupó por la recitación oficial de los poemas homéricos, aunque fuera Pisístrato quien mandó hacer una «edición» escrita definitiva. Al ausentarse de Atenas después de su reforma legal, mostró su capacidad de retirarse de la política, como antes había mostrado su desinterés al rechazar la posible tiranía.

De su talante me parecen expresivas dos frases, recogidas por Diógenes Laercio, entre otras muchas: la que dice que «las leyes son semejantes a las telas de araña; que también ellas, cuando les cae dentro algo ligero y débil, lo envuelven; pero si cae algo más fuerte, eso las

rasga y traspasa», y la que habla de la dificultad en conocer a otros. Este parecer lo dejó escrito en una canción de banquete, un escolio:

> Ten cuidado de cualquier hombre, mira
> que no te hable con rostro sonriente
> y albergue en su corazón un odio oculto,
> y su lengua falsa te dirija la palabra
> surgida de una tenebrosa entraña.

Su obra escrita fue extensa: «Además de sus leyes, discursos públicos y consejos personales, elegías como la de Salamina y de la constitución de Atenas, hasta cinco mil versos, y yambos y epodos.» (D. L., I, 62.)

Murió, al parecer, en Chipre, y sus cenizas, de acuerdo con su testamento, fueron esparcidas sobre la isla de Salamina, que tanto había amado.

El epigrama que le compuso Diógenes Laercio merece ser citado. (Contiene un juego de palabras difícil de traducir: *áxones* son los ejes de las ruedas de un carro, como el de Helios, y los que sirven de soportes a las tablas de las leyes.)

> El cuerpo de Solón consumió el fuego chipriota, en tierra extraña.
> Pero sus huesos los guarda Salamina, y de su polvo crecen las
> [espigas.
> Su alma al punto los ejes rodantes la llevaron al cielo. Pues bien
> estableció sus leyes, ligerísima carga para los ciudadanos.
>
> (D. L. I,63)

La edad de su muerte, de acuerdo con lo que él mismo había deseado, rondó los ochenta años. Frente a la opinión del poeta Mimnermo, que escribiera:

> ¡Ojalá que sin dolencias ni amargas cuitas
> a los sesenta años me alcance la muerte fatal!

Escribió Solón:

> Cambia tu verso, hijo de Ligniastes, y canta así:
> ¡Que a los ochenta años me alcance la muerte fatal!

Pero, al margen de su papel como legislador, y de patriota cabal y político de centro, los relatos destacan en la imagen de Solón su buen carácter y su hombría de bien. Es un sabio de talante amistoso, un buen huésped —que recibe a extranjeros como Epiménides y Anacarsis, según la leyenda— y que, viajero por Asia, sabe dialogar con el lidio Creso, dando muestras siempre de su ingenio y su serenidad. Es Solón un prototipo de la amabilidad ática, un hombre de buen humor, sin extravagancias, dispuesto a aceptar los comentarios críticos de un Anacarsis y de dar al vanidoso Creso una lección de humildad. Pero es a la vez un hombre que sabe gustar de los placeres moderados y de los goces diversos, que las distintas etapas de la vida ponen al alcance. No sólo la juventud es placentera, sino también la madurez y la senectud ofrecen sus atractivos para quien sabe gustarlos.

Al margen de los placeres de la áurea Afrodita, que el poeta Mimnermo señalaba como los únicos, aprecia el sabio muchos otros. Desde su serenidad, Solón ensalza la dicha, que no se compra con mucho dinero, sino con un ánimo alegre:

Dichoso el que tiene hijos queridos, caballos solípedos,
y perros de caza y un huésped en país extranjero. (13 D)

Son, en efecto, ricos por igual el que posee mucho oro,
plata y extensiones de tierra que siembra de trigo,
y caballos y mulos, y quien sólo se dedica a estas cosas:
a dar gozo a su estómago, sus pulmones y sus piernas,
y a disfrutar, si la ocasión lo propicia, de una mujer
o de un muchacho en sazón. A su justo tiempo todo es grato.
Ahí tiene el hombre el colmo de ventura. Pues nadie
se lleva sus muchas riquezas al marchar al Hades,
ni, ofreciendo rescate, se libra de la muerte ni de crueles
dolencias, ni de la funesta vejez cuando ésta acude. (14 D)

Solón le pedía a Mimnermo que corrigiera su verso, y que en vez de sesenta años de vida deseara cumplir los ochenta. Frente a la versión hedonista y erótica que tan sólo valora como un tiempo gozoso y brillante el de la juventud, Solón, el político y viajero, pero también el amigo de la charla y de los placeres cotidianos, animoso y poeta, advertía que la vejez no tenía que ser tan sombría como la pintaban algunos. Una vejez, ciertamente, que, en el mundo antiguo, estaba sometida a achaques y decadencia; que, para los griegos, tan atentos a la belleza corporal, amenazaba siempre mayor torpeza y mayor fealdad, abandono de los juegos de la áurea Afrodita, despedida lenta de cosas queridas, una vejez con muy pocas comodidades y multiplicadas penas. Pero aun así, Solón admite la vejez como una etapa más de la vida, con su propia plenitud, con su honda y cordial alegría. Mayor serenidad y más saber de experiencias, un gusto tal vez más refinado para muchas cosas, un punto para reposar y extender la vista hacia un horizonte mayor, en fin, también para gozar del recuerdo de lo bello y lo querido, de apreciar una labor bien hecha, de ver cumplidos algunos esfuerzos. Es Solón uno de los pocos poetas antiguos que no rechazan el envejecer, sino que sabe aprovecharlo. *Pollà gerásco didaskómenos,* «envejezco aprendiendo muchas cosas», dice. Un buen lema de educación o instrucción permanente. Y, sin duda, halla un goce en ese envejecer aprendiendo.

Otra anécdota: «Solón de Atenas, el hijo de Ejecéstides, escuchaba en un convite a su sobrino cantar una poesía de Safo, y se quedó encantado con la canción y le pidió al muchacho que se la enseñara. Al preguntarle uno que por qué se esforzaba en eso, dijo: «Para aprenderla antes de morirme.» (Eliano, frag. 187; en Estobeo, 3, 29, 58.)

No conviene hacerse ilusiones. Los griegos tenían una opinión contundente acerca de la penosa condición del hombre:

No hay ningún hombre feliz, sino que miserables
son todos los mortales que el sol desde lo alto contempla. (15 D)

Los dioses están allá lejos, con su felicidad eterna y su existencia fácil; bajo el sol sufren los hombres, ignorantes de los designios divinos:

Del todo invisible a los humanos es el designio de los dioses. (17 D)

De lo que cantaron los poetas épicos acerca de la divinidad y las grandezas de los héroes de antaño, no conviene fiarse mucho, porque, dice Solón, «mucho mienten los aedos» (21 D).

Pero, aun así, son muchos los placeres y las alegrías que la vida ofrece. A los ya mencionados se añaden los goces del amor y del vino, y para algunos los de la poesía:

Me son agradables ahora las cosas de la nacida en Chipre
y los de Dioniso y las Musas, que dan goce a los humanos. (20 D)

Incluso un político comprometido en una tarea de reformar la constitución, de dar nuevas leyes, de mediar en un tenso conflicto, sabe encontrar el momento oportuno para rendir homenaje a Afrodita y Dioniso, y de sus tratos con las musas nos han quedado como testimonio esos fragmentos poéticos.

Viajero, por gusto de explorar y contemplar otros pueblos y otros paisajes —*katà theoríēs próphasin,* dice Heródoto: «por afán de investigar»—, Solón visita a Creso y no se deja intimidar por los palacios y los montones de oro, puesto que sabe que ésa no es el arca de la felicidad. El encuentro entre el sabio y el rey, que Heródoto ha contado con un estilo admirable (*Hist.,* I, 29-33), es una

excelente historieta para concluir este retrato esquemático.

Solón y Creso

Cuenta, pues, Heródoto —en el citado texto— que Solón, viajero por afán de ver mundo, acudió a visitar la espléndida ciudad de Sardes y allí fue albergado por el rey Creso. Después de que le mostraran el palacio y sus tesoros, quiso el monarca lidio conversar con el sabio, y le preguntó, con toda intención, esperando sus elogios, que a quién consideraba el hombre más feliz.

Solón nombró entonces a Telo de Atenas, que, tras una vida dichosa, con una buena familia, supo morir por su patria gloriosamente peleando en Eleusis y recibió grandes honras fúnebres.

Creso confió en conseguir, al menos, un segundo lugar, e insistió preguntándole por el siguiente. Solón nombró entonces a Cléobis y Bitón, que llevaron a su madre en Argos arrastrando su carro hasta el santuario de la diosa Hera, y allí tuvieron una plácida muerte, cuando su madre suplicó a los dioses un premio a su hazaña filial. Y los de Argos los honraron con sendas estatuas.

El rey, mohíno ya, preguntó a Solón si estimaba en poco su propia magnificencia, y si su dicha no era digna de ser considerada. Entonces Solón le recuerda que, siendo la divinidad «perturbadora y envidiosa» de las grandezas humanas y el hombre una «pura contingencia» (*pâsa symphoré*), de nadie puede decirse que su vida sea feliz hasta que se haya visto su final. La suma riqueza de Creso en ningún modo le garantiza una existencia feliz. Antes de que uno muera no puede llamársele feliz, sino, todo lo más, afortunado.

Tal fue el coloquio. Heródoto comenta que el rey Creso no debió de quedar muy contento de tales respuestas.

Pero pasó el tiempo. Creso perdió a su hijo Atis en un trágico accidente. Luego se enfrentó a Ciro, el rey de Persia, y sufrió una terrible derrota, que culminó con la toma de Sardes por las tropas de Ciro. Creso fue hecho prisionero y Ciro lo condenó a ser quemado sobre una pira. Cuando estaba arriba, a punto de arder, Creso dio un suspiro y gritó el nombre de Solón por tres veces, entre sollozos.

Lo escuchó Ciro y, asombrado, le interrogó hasta conocer toda la historia de la plática con el ateniense. Y se compadeció del arruinado Creso y le hizo su consejero.

Heródoto cuenta todo esto (I, 28-33 y 86-88) con gran eficacia narrativa. También Baquílides (en su epinicio III) hace alusión a ese famoso episodio del fin trágico del gran rey de Lidia y la lección de sabiduría que le diera Solón, en su provecho. Era ésta, en efecto, una historia ejemplar, que mostraba a las claras, con un ejemplo histórico estupendo, justamente lo que Solón advertía: que la existencia humana estaba sujeta a los mayores vaivenes y que los más altos podían ser humillados. Una lección que está de acuerdo con la conclusión de algunas tragedias y que encaja en la concepción arcaica sobre el destino humano, frágil e imprevisible.

Más tarde, este motivo tópico del encuentro entre el rey y el sabio conoce otras variantes (Alejandro y Diógenes, o Alejandro y los gimnosofistas). En este primer ejemplo, el sabio es griego y el monarca es un oriental; luego, en el caso de Alejandro frente a los gimnosofistas, sabios ascéticos, la situación se invierte. Pero siempre frente a la vanagloria regia triunfa la moderación del sabio, que se niega a confesar que la felicidad provenga del poder o de la riqueza.

Hay a veces vacilaciones respecto de la autoría tradicional de la máxima famosa atribuida a uno determinado de los Siete. Por ejemplo, resulta dudoso que la de «conócete a ti mismo» (*gnôthi seautón*) sea de Tales, o la de «nada en exceso» (*medèn ágan*) la escribiera Solón, o la de «la medida es lo mejor» (*métron áriston*) proceda del ingenio de Cleobulo. Pero hay una sentencia de autor indiscutible, adjudicada a Bías de Priene. La que dice «los más son malos» (*hoì pleîstoi kakoí*), o, más exactamente, «los muchísimos son malos» (*pleîstoi* es un superlativo).

Que *la gran mayoría* de los hombres, de la gente, así un tanto en bloque, *son malos* es una afirmación un tanto obvia e indiscutible, y se presenta como tal, como el resto de las famosas máximas. Lo refrenda la experiencia cotidiana y es un buen precepto para no confiarse demasiado. Como frecuentemente suele uno pensar, los más numerosos son malos no por una especial delectación en

hacer el mal, sino por su mezquindad, su egoísmo brutal, su necedad, su pereza y su falta de gracia o de virtud, según apreciaciones. No sabemos si este indiscutible aserto quedaría refrendado por alguna anécdota personal del juez Bías. En todo caso, es un notable axioma para actuar en un tribunal.

No debe entenderse, creo, la frase en el sentido de que «la mayoría (por ser tal) sean malos», es decir, que la suma haga peores a los más numerosos. Tan antidemocrática conclusión no creo que estuviera en la mente de Bías. Más bien es probable que pensara, como Platón, que los más, aunque son malos por defecto, cuando se juntan, en bloque, mejoran algo, y por eso de las formas de gobierno viciadas o degeneradas, la menos mala es la democracia, por su mediocridad para el mal.

La palabra *kakoí*, «malos», puede conservar en esa época una connotación de clase social, como sucede en los versos del elegíaco Teognis. Los «malos» son ahí los plebeyos, los nacidos de familia baja, los desposeídos de siempre, que ya no quieren quedarse en su papel tradicional de gente sometida y marginada, mientras que los *agathoí*, los «buenos», son los aristócratas, los nobles, los que tienen un buen *pedigree* familiar, la gente bien y guapa de siempre. No es muy probable que el sabio Bías utilizara su frase en tal sentido. No porque no estuviera justificando tal uso, sino porque resulta demasiado obvio que los plebeyos son más que los nobles, y de ahí no se saca casi nada.

La advertencia de que «los más son malos» encierra un consejo de prudencia en el trato comunitario. Filósofos posteriores dirán que la mayoría, los muchos, *hoi polloí*, son necios, vulgares, gente vil, *phauloí*. La inmensa mayoría no es positivamente malvada; es, sencillamente, ruin. Desde Sócrates a los estoicos se destaca el enfrentamiento entre el *sophós* y esos muchos «necios», esos

polloí, con los que el sabio tiene muy poco que hacer, excepto guardarse de ellos, porque son difíciles de convencer y dañinos y tercos en sus prejuicios.

Tal vez por esa sentencia Bías recibió el elogio de un filósofo de gusto refinado y difícil de agradar, Heráclito. El filósofo de Éfeso, que no sentía tampoco afecto por la muchedumbre, proclamó por escrito que Bías aventajaba en saber a los demás. Como recuerda Diógenes Laercio (I, 88): «El desdeñoso Heráclito lo elogió muchísimo al escribir: en Priene vivió Bías, hijo de Teutames, cuyo inteligencia (*logos*) fue superior a la de los otros.»

Tuvo fama Bías como hábil y justo orador ante los tribunales, según rememora Diógenes Laercio: «Se dice que era eficacísimo al presentar las causas en los tribunales, pero que sólo para el bien utilizaba la fuerza de sus palabras. A eso es a lo que alude Demódico de Leros cuando dice:

Si alguna vez vas a juzgar un caso, da una sentencia de Priene

También Hiponacte dijo:

Para juzgar esto fue mejor que Bías de Priene.
(D.L. I, 84)

Es una lástima que no conozcamos ningún ejemplo de esa actuación de Bías como abogado y como juez, que convirtió en proverbial su sentido de lo justo. En una ciudad como Priene, próspera y comercial, como su vecina Mileto, no le faltarían pleitos. Pero, como de Tales, también se contaban de él algunas anécdotas sobre su mediación en asuntos políticos en los que de nuevo mostró su inteligencia. En Diógenes está la siguiente:

Se cuenta que cuando Aliates asediaba a Priene, Bías hizo engordar dos mulos y expulsarlos para que fueran al campamento

enemigo. Al verlos Aliates se quedó asombrado de que la provisión de alimentos fuera capaz para mantener tan bien incluso a los animales. Se decidió a tratar de la paz y envióles un mensajero. Bías hizo derramar unos montones de arena y por encima los recubrió de trigo, para que éste los viera. Y, en cuanto Aliates se enteró, acordó la paz con los de Priene. Luego invitó a Bías a acudir a su corte, y él le replicó: «Que se vaya Aliates a comer cebollas (es decir, a llorar en vano).

Una anécdota de corte parecido se encuentra en Heródoto (I, 27), donde Bías se enfrenta con el hijo de Aliates en el trono de Lidia. También aquí el ingenio del sabio salva a los jonios (no los de Priene, sino los isleños).

Cuando el rey Creso estaba preparado para construir una flota para atacar a los isleños, que no le pagaban tributo, llegó a Sardes Bías (o, según algunos, Pítaco de Mitilene) y le contó al rey que los isleños estaban comprando miles de caballos para atacar la propia Sardes. Cuando el rey se mostró enormemente alegre de que vinieran a combatir a su propio terreno, en tierra firme, el sabio Bías le hizo ver que los jonios de las islas gozarían de las mismas ventajas si era él quien los atacaba en su elemento, el mar. Y Creso desistió de su proyecto naval y firmó la paz con los isleños.

Una tercera anécdota, referida al mismo contexto histórico, pero ahora ante la amenaza del rey persa Ciro, que conquistó los dominios de Creso, está en Heródoto, I, 170. Ya he aludido a ella, al hablar de Tales; ahora daré el texto de Heródoto (trad. C. Schrader):

... En una de las frecuentes reuniones de los jonios en el Panionio, tengo entendido que Bías de Priene les expuso un plan muy ventajoso que, si lo hubieran seguido, les hubiera permitido ser los más dichosos de los griegos, porque les instaba a partir con una flota conjunta, poner rumbo a Cerdeña y fundar de inmediato una ciudad única para los jonios, todos; así, libres de la esclavitud, vivirían dichosos, porque ocuparían la mayor de todas

las islas y ejercerían su dominio sobre otras; en cambio si se quedaban en Jonia —prosiguió— no veía la posibilidad de que, en el futuro, pudieran gozar ya de libertad. Tal fue el plan que propuso Bías de Priene a los jonios, cuando ya habían sido atacados.

Para su desdicha, los jonios no siguieron el consejo y acabaron, como él preveía, bajo el dominio persa. Desde luego, el plan de Bías de trasladar toda una población al otro lado del Mediterráneo manifiesta un ánimo audaz.

Según otra noticia (Plutarco, *Cuestiones griegas,* 20; Aristóteles, frag. 576 Rose), intervino como embajador de paz en el acuerdo entre los de Priene y los de Mileto y los de Priene y los de Samos, tras una guerra muy cruenta, en la que los prienios mataron mil samios en un combate y en otro perdieron a sus mejores hombres ante los milesios. Como algunos de los sofistas, ya Bías figura, pues, como un buscador de la concordia entre los griegos, en misiones diplomáticas. Puede ponerse en relación con ese papel de hombre bueno y juez de paz una frase que se le atribuye (en el *Gnomologio Vaticano* 150 Sternbach): «Dijo (Bías) que era más difícil mediar en las disputas de amigos que en las de enemigos. Pues de los amigos el que queda vencido se hace enemigo, y de los enemigos, el vencedor, amigo.»

No fue hombre de escritos, sino de máximas y de discursos. Famoso por su habilidad en los pleitos ante los tribunales. Quedó como proverbial su modo de sentenciar, como ya apuntamos, y que buscaba no su provecho personal, sino el bien. «Bías fue habilísimo y era el primero por su palabra (*logos*) entre los de su tiempo. Pero utilizaba la potencia de sus discursos en sentido contrario a la mayoría. No para lograr una buena paga ni por las ganancias del caso, sino que actuaba para socorrer a los que padecían injusticia. Lo que ciertamente uno puede encontrar rarísimo.» (Diodoro, IX, 13, 3.)

En esta cita, desde luego tardía, se destaca otro aspecto de Bías: no procuró enriquecerse con su destreza en la oratoria, no se preocupó por sus ingresos, sino por ayudar a los oprimidos. (Lo que, como apunta Diodoro, resulta muy raro entre quienes se dedican a la abogacía.)

Frente a este tipo de anécdotas, que nos llevan a un contexto histórico bastante próximo al real, están algunas otras que son típicas y que se le han colgado a Bías por su fama de sabio ingenioso.

Así, por ejemplo, son las que cuenta Plutarco en varios pasajes de sus *Obras de moral y costumbres.* En *Moralia,* 38b, tenemos el juicio de que la lengua es lo mejor y lo peor del cuerpo: «Bías, el antiguo sabio, recibida la orden de enviar a Amasis el pedazo de carne más digno y más vil de una víctima, después de cortarle la lengua, se la envió, en la idea de que el hablar produce los mayores daños y los mayores provechos.» En *El banquete de los siete sabios* (*Moralia,* 151a-e) de nuevo consulta Amasis, el faraón egipcio, a Bías, acerca de la posibilidad de beberse el mar, para vencer en una apuesta al rey etíope, que lo desafió. «Bías le respondió que dijera al rey etíope que contuviera los ríos que van a parar al océano, hasta que él se hubiera bebido el mar, tal como está ahora, pues la prueba se refiere a este mar y no al que habrá después.»

Tanto ésta como la anterior son dos hábiles respuestas de un acervo popular, y encontramos ambas en la *Vida de Esopo,* aderezadas al caso y protagonizadas por el fabulista. Bías es, como Esopo, un nombre de un sabio lejano y proverbial, del que pueden esperarse tales dichos. Al mismo tipo pertenece una sentencia como la que Plutarco quiere mejorar en *Moralia* 61c: «Tampoco Bías respondió bien a quien le preguntó cuál de los animales es el más fiero, al contestar que de los salvajes el tirano y de los mansos el adulador. Mejor habría dicho que de

los aduladores son mansos los que andan en torno al baño y la mesa, y fiero, salvaje y de duro trato el que extiende, como un pulpo, sus tentáculos, su curiosidad, su calumnia y maldad, hasta el interior de las casas y hasta las habitaciones de las mujeres.»

Cuenta Diógenes Laercio que Bías había compuesto un poema —en dos mil versos— acerca de cómo Jonia podía ser próspera y feliz. Y recuerda varios consejos suyos, en verso y en prosa:

> Intenta agradar a todos tus conciudadanos, si permaneces en la ciudad; pues eso obtiene la mayor gratitud.
>
> Un carácter altivo acarrea a menudo la funesta ruina.

«Decía —prosigue Diógenes Laercio, I, 85-88— que el ser vigoroso depende de la naturaleza, pero el poder decir lo útil a la patria es propiedad del alma y de la inteligencia. Incluso la abundancia de bienes les vino a muchos del azar. Afirmaba que era infortunado quien no sabía soportar el infortunio. Y que es una enfermedad del alma desear lo imposible, y no acordarse de las desdichas de otros. Preguntado sobre qué era difícil, repuso: «Soportar noblemente el cambio a peor.» Una vez que navegaba con unos impíos, como una tormenta acosara a la nave, aquéllos se pusieron a invocar a los dioses, y él dijo: «Callaos, que no se enteren de que vosotros estáis a bordo.» Cuando le preguntó un impío qué es la piedad, se callaba. El otro preguntóle el motivo de su silencio, y contestó: «Callo porque preguntas lo que nada te importa.»

Preguntado qué hay dulce para los hombres, respondió: «La esperanza» ...Al preguntarle de qué acción se alegra un hombre, repuso: «De la que obtiene ganancia.» Aconsejaba moderar la vida como si fuéramos a vivir a la par mucho y poco tiempo, y amar como si fuéramos a



odiar, porque la gran mayoría son malos.» Daba los siguientes consejos: Emprende lentamente tus acciones; pero lo que hagas manténlo con firmeza hasta el fin. No hables deprisa, que revela atolondramiento. Aprecia la sensatez. De los dioses afirma que existen. No alabes por su riqueza a un hombre indigno. Toma con persuasión, no con violencia. El bien que hagas, atribúyelo a los dioses. Como equipaje de la juventud a la vejez, llévate contigo la sabiduría, pues ésa es la más segura de las adquisiciones.»

A Bías atribuye Cicerón la famosa frase, convertida en divisa por los cínicos y los estoicos, de que el sabio lleva consigo sus bienes. En latín la sentencia de «*omnia mea mecum porto*», «llevo conmigo todo lo mío», tuvo una noble estima. El pensamiento de que los bienes del hombre están fundamentalmente en su interior, en su inteligencia y su carácter, puede ser un eficaz consuelo contra las adversidades del infortunio.

«A menudo elogiaré —dice Cicerón en *Paradojas de los estoicos,* I, 8— a aquel sabio, a Bías, que se contaba entre los Siete, según creo. Cuando su patria fue capturada por el enemigo y los demás se daban a la huida acarreando muchas de sus cosas, como alguno de éstos le amonestó a que hiciera lo mismo, replicó: «Pero ya lo hago, pues *conmigo llevo todos mis bienes.*»

Nota sobre el nombre de Bías

Tuvo Bías un nombre un tanto inconveniente para quien se ocupaba de asuntos de derecho y justicia, ya que *bía* en griego antiguo significa «violencia, fuerza bruta». En castellano la forma más correcta de presentarlo es la de *Biante,* ya adoptada en la versión de Diógenes Laercio por el benemérito José Ortiz y Sanz a finales del

siglo XVIII. He preferido, sin embargo, el nombre más tradicional en nuestra lengua de *Bías,* en recuerdo de la forma usada por el marqués de Santillana en su estupendo poema *Bías contra Fortuna.* (Aunque Iñigo López de Mendoza pudo leer en una traducción castellana la versión del texto de Diógenes Laercio hecha por Walter Burley al latín, las quejas de su filósofo contra el tiempo y la inconstancia de lo humano, poco deben a la figura helénica original y casi todo a la tradición medieval). Es sobremanera curioso que el sabio de Priene haya venido a dar su nombre al protagonista de este debate medieval, larga evocación de numerosas figuras antiguas, compuesto hacia 1448, un hermoso poema, por encima de sus anacronismos.

Si, emulando al Bías del poema castellano, nos preguntáramos qué fue de la antigua Priene, podríamos responder que no es la que atestiguan las ruinas helénicas de Priene, espléndidas ruinas de una ciudad helenística, refundada en el siglo IV a.C. sobre una colina cara al mar. El turista que hoy recorre sus calles rectas, de trazado hipodámico, no pisa la ciudad por donde paseó Bías. Pero la vieja Priene del siglo VI a.C. no debió de estar muy lejos de ésta; próxima a Mileto y a Éfeso, poblada por inquietos jonios, Priene fue destruida y renació luego, con enorme brillantez, como atestiguan sus blancas calles y sus marmóreos muros.

Quilón, de Esparta

Fue Quilón el espartano un hombre de gran prestigio por su sabiduría, y de gran relieve político. Fue éforo en un momento decisivo en la historia de Esparta, y consiguió que los éforos tuvieran, al lado de los dos reyes de la ciudad, una participación decisiva en el gobierno de sus asuntos de mayor importancia. Según anota Pausanias, en la ciudad, tan avara en reconocimiento, se le erigió un *heroon,* un templete, consagrándole como a un héroe, que aún subsistía en los tiempos del viajero helenístico (Paus., III, 16, 4).

También debió de haber una estatua con la inscripción que recuerda Diógenes Laercio:

> Esparta coronada de lanzas engendró a este Quilón, que de los siete sabios fue el primero en sabiduría.

Según otro escritor antiguo, murió mientras se celebraba en Olimpia la victoria, en la modalidad del boxeo

(al estilo griego), de su hijo. Allí le rindieron máximos honores.

Se le atribuye una u otra máxima; o bien la de «nada en demasía» (*medén ágan*), o bien la de «da garantías y ya tienes la ruina» (*eggúa, pára d'áta*). Ambas le son apropiadas. Era hombre cauto, receloso ante el futuro y un estricto defensor del término medio en política, un enemigo de los excesos.

Su Esparta fue menos alegre que la del lírico Alcmán, cantor de las fiestas con coros de muchachas, y menos belicosa que la de Tirteo, cuando arreciaban los riesgos de las guerras de Mesenia. Fue una ciudad que logró un arduo equilibrio político acorazándose en sus instituciones, disciplinando al máximo a sus habitantes, fiel a su constitución mixta y equilibrada, a medio camino entre la aristocracia y la democracia conservadora, donde los éforos controlaban a los reyes, caudillos en la guerra, una ciudad con pocos sabios y pocos poetas.

En las *Leyes* de Platón, el protagonista, llamado «el extranjero ateniense» (una figura venerable, trasunto del propio Platón, ya anciano, que ha decidido jubilar a Sócrates como interlocutor en este larguísimo diálogo) elogia la constitución política de Esparta, por haber atendido, más que ninguna otra, a un equilibrio de poderes, con buen conocimiento de la medida. Esa atención a la medida, *to métrion,* es el gran mérito, a los ojos del viejo Platón, de la *politeia* de Esparta, un bastión contra la injusticia del exceso (la *adikía* de la *hybris*) que provoca la ruina de las ciudades. (*Leyes,* 691c-d.)

Hubo un dios preocupado por vosotros —sigue diciendo— que, previendo cuanto había de suceder, en lugar de un solo linaje real os produjo una doble línea de reyes y de este modo restringió la realeza más a la medida. Después de eso algún hombre en quien la naturaleza humana estaba mezclada con una divina capacidad, viendo aún inflamada de orgullo vuestra autoridad,

templó con la fuerza prudente de la vejez el vigor arrogante de la estirpe e hizo la potestad de los veintiocho ancianos igual en voto a la de los reyes en los asuntos capitales. Y el tercer salvador vuestro, viendo esa autoridad aún hinchada y temperamental, le aplicó como un freno, que fue el poder de los éforos, que asimiló al elegido por sorteo. Y mediante esta proporción y ajuste vuestra realeza, surgida de la mezcla conveniente y guardando la moderación (*symmeiktos genoméne kaì métron échousa*), se salvó ella misma y se constituyó en causa de salvación para los demás. (*Leyes*, 691, c, 692, a.)

La combinación de una monarquía doble, un consejo de ancianos (*gerousía*) y unos cuantos éforos, que sirven de freno a las decisiones «temperamentales» de reyes y ancianos, es la base de la *politeía* de Esparta, un régimen de gobierno mixto y atento a esa «medida», *metron*, que, según la máxima de los Siete, «es lo mejor». Hay que evitar los excesos. *Medén ágan,* dijo Quilón.

La institución del eforado como magistratura formada por cinco miembros, elegidos anualmente, tuvo su origen, según todas las fuentes antiguas, en época temprana, a fines del siglo VIII a.C. Tal vez fue en el reinado de Teopompo, hacia el 700 a.C. o unos decenios antes. Está menos claro cuál fue la función original de esos éforos, delegados con poderes imprecisos, quizá a las órdenes del rey o inspectores de sus atribuciones. Como apunta W. G. Forrest (en *A History of Sparta 950-192 BC,* Londres, 1968, p. 77): «Si c.700 es la fecha correcta para tal institución es natural pensar que fue producida por la lucha entre los reyes y la aristocracia que es típica de este período, y habría cada mes un intercambio de juramentos entre los reyes y los éforos que tiene el aire de ser el resultado de algún antiguo arreglo —los éforos juraban apoyar a los reyes y los reyes mantener la constitución».

No está claro si hubo un eforado con poderes políticos estables hasta el s. VI. Quilón es el primer éforo que

podemos sospechar que tuvo una sólida influencia en la política de Esparta. El año en que fue elegido fue el de 556, y es justamente en esos años, a mediados de siglo, cuando Esparta se orienta definitivamente a mantener su hegemonía en el Peloponeso renunciando a guerras de conquista y reafirmando las estructuras de su administración, convirtiéndose en un Estado modélico para otros, por su estabilidad y su disciplina. Es entonces cuando Esparta adquiere su perfil clásico.

En esa postura de repliegue y de equilibrio debió de ser notoria la actitud de Quilón. «Hubo de tener una sólida influencia —un hombre no era llamado uno de los Siete Sabios sin motivo— y la coincidencia cronológica hace fácil pensar que la utilizó para desviar a Esparta de su tradicional plan de conquistas al esquema más sutil y más efectivo que, en menos de medio siglo, la convirtió en el poder hegemónico en Grecia» (Forrest, o. c., página 77).

Quilón se inscribe, pues, como un reformador prudente, en la misma época de Solón, de Pítaco, de Periandro, aunque sea algo posterior a algunos de sus compañeros. También él es un árbitro entre las fuerzas enfrentadas. En principio, los éforos están del lado del *demos,* frente a los posibles desafueros de los dos reyes y el consejo conservador y tal vez menos efectivo de los veintiocho ancianos de la *Gerousía.* Debió de tener una personalidad muy fuerte y gran prestigio para servirse de una magistratura anual —como también era anual el arcontado en Atenas, del que se sirvió Solón para introducir sus reformas— y dejar una huella firme en la orientación de la cautelosa Esparta.

Es verosímil suponer que al día siguiente de la segunda guerra de Mesenia, que hay que situar en los últimos decenios del siglo VII, una agitación social se desarrolló en Esparta y abocó a un nuevo reparto de las tierras conquistadas entre los ciudada-

nos hoplitas. Pero al mismo tiempo y para evitar que se renovara tal agitación, estos mismos hoplitas fueron parcialmente privados de su poder de decisión por la revisión de la *rhetra* (de Licurgo), lo que iba a hacer de Esparta, a los ojos de los griegos de la época clásica, el modelo de la ciudad oligárquica, es decir, de una ciudad donde el poder de decisión no pertenece sino a un pequeño número de personas, los reyes, los *gérontes* y también, sin duda, los cinco *éforos,* elegidos desde entonces anualmente entre todos los ciudadanos y por todos los ciudadanos. Para la época clásica, estos magistrados representarán el elemento democrático de la contitución espartiata, y se puede, en efecto, suponer que la extensión de sus poderes, limitados no obstante por la colegialidad y la anualidad, compensaba en alguna manera la pérdida del *krátos,* el poder, por la asamblea de los ciudadanos. (Cl. Mossé, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle,* París, 1984, pp. 120-121.)

Quizá la habilidad política de Quilón estaba relacionada con una cierta previsión del futuro. A este respecto, lo primero que cuenta de él Diógenes Laercio es que «también afirmaba que la previsión del futuro conseguida mediante el razonamiento es una excelencia del hombre». En esa excelencia, *areté,* debió de descollar nuestro éforo. Aunque tan sólo hay un par de anécdotas que aludan a ella, éstas son antiguas, pues las refiere ya Heródoto, y acaso no especialmente significativas. (Están en sus *Historias,* I, 59, y VII, 235, 2.)

A Hipócrates un simple particular, le había sucedido un notable prodigio cuando asistía a los juegos olímpicos; en efecto, cuando él personalmente había ya inmolado las víctimas, los calderos, que estaban ya a punto y repletos de carne y agua, sin fuego, rompieron a hervir hasta desbordarse. Entonces el lacedemonio Quilón, que acertó a pasar por allí y vio el prodigio, aconsejó a Hipócrates que, ante todo, no contrajera matrimonio con una mujer prolífica y, como segunda opción, que si ya estaba casado, la repudiara; y, si acaso tenía algún hijo, que renunciara a él. Pese a ello, Hipócrates no quiso seguir esos consejos de Quilón y, con el tiempo, engendró a Pisístrato (el famoso tirano de Atenas).

La otra se refiere a la isla de Citera, situada al sur del Peloponeso, de la que dijo que «ojalá no hubiera surgido o que ojalá que, tras aparecer, se hubiera sumergido en el mar de nuevo», aludiendo a la amenaza que representaba el estratégico islote. El tránsfuga Demarato aconsejó a Jerjes que la utilizara como base, recordando la profecía de Quilón (cf. el pasaje citado de Heródoto), aunque el rey persa no aprovechó el consejo. Luego, en 455, Tólmidas saqueó esa costa tras ocupar la isla, y en 424, en la guerra del Peloponeso, Nicias ocupó la isla con una flotilla ateniense y causó notables daños a Esparta.

Esta predicción referida a la isla es un buen ejemplo de una profecía basada en el razonamiento (*logismós*). Un político previsor podía advertir el peligro que para Esparta representaba Citera, posible base de operaciones de cualquier atacante con una buena flota, colocada tan cerca de la costa espartana. Pero la primera está más relacionada con la mántica (que Quilón aconsejaba «no aborrecer»). Bien relacionado con el oráculo de Delfos, tal vez Quilón gozaba de cierta reputación de adivino. El tipo de presagio que él interpreta está muy en la línea de los que habitualmente interpretaban los adivinos profesionales, devotos del dios de Delfos.

Quizá sea interesante poner en relación esa profecía, que intenta evitar el nacimiento de un personaje extraordinario, como extraordinario es el prodigio de que el sacrificio arda sin fuego, con la decidida oposición de Esparta —la Esparta de la época de Quilón— a los tiranos. Un fragmento de un texto histórico, hallado en un papiro (*FGrHist.*, 105, 1, P. Ryland, 18, hacia 150 a.C.) nota que «Quilón el lacedemonio, que era éforo, y Anaxándridas que dirigía el ejército (como rey de Esparta que era) derribaron las tiranías que había entre los grie-

gos, en Sición la de Esquines, en Atenas, la de Hipias, hijo de Pisístrato...».

Es un hecho histórico que, desde esa primera mitad del siglo VI a.C., Esparta figura como aliada en los movimientos para derrocar tiranías en distintas comarcas de Grecia: como en la caída de Hipias en Atenas, y en las de los Cipsélidas en Corinto y en Ambracia, la de Lígdamis en Naxos, la de Esquines en Sición. Esparta patrocinaba el regreso a las leyes, a la *eunomía*; detestaba a los tiranos, por su despotismo personal y, tal vez, por su afán progresista.

Una y otra profecía de Quilón se recordaron como muestras de su inteligencia. También esa capacidad de previsión formaba parte de la sabiduría al servicio de la utilidad pública.

De Quilón cuenta Diógenes Laercio (I, 69-71) estas sentencias: «Le preguntó Esopo qué hacía Zeus y contestó: "Humilla lo altivo y ensalza lo humilde". Uno le preguntó en qué se diferencian los educados de los ignorantes y contestó: "En sus buenas esperanzas". ¿Y qué es difícil?: "Callar los secretos, emplear bien el ocio o poder soportar la injusticia". Y daba estos consejos: Dominar la lengua, sobre todo en un banquete; no hablar mal de los vecinos o, de lo contrario, escuchar cosas desagradables; no amenazar a nadie, porque eso es propio de mujeres; acudir más rápido a las desgracias de los amigos que a sus éxitos; hacer un matrimonio modesto; no hablar mal del que ha muerto; honrar la vejez; vigilarse a uno mismo; preferir un castigo a una ganancia vergonzosa, pues lo uno causa dolor una vez y lo otro toda la vida; no burlarse del desdichado; ser fuerte y suave para que los demás nos respeten más que nos teman; aprender a gobernar bien la propia casa; que tu lengua no corra más que tu pensamiento; dominar el carácter; no aborrecer la adivinación; no desear lo imposi-

ble; no apresurarse en el camino; no agitar las manos al hablar, que es de dementes; obedecer las leyes; utilizar la soledad.

De sus canciones se hizo famosa la que dice:

Con las piedras de toque se prueba el oro, dando su justo peso, y con el oro se prueba la inteligencia de los hombres, buenos y malos.

Cuentan que en cierta ocasión, cuando ya era viejo, dijo que no recordaba haber hecho nada ilegal durante toda su vida; pero tenía un pequeño reparo: yendo una vez a juzgar a un amigo de acuerdo con la ley, le convenció a su amigo para que le recusara, a fin de cumplir a la vez con la ley y con la amistad.

... Era brevilocuente, por eso Aristágoras de Mileto llama «quilonio» al estilo braquilógico.»

Quien más hizo por inmortalizar el nombre de Pítaco fue su enemigo el poeta Alceo. Con los repetidos insultos de sus poemas, el poeta, aristócrata rencoroso y violento, conspirador poco afortunado, aseguró la nombradía de Pítaco, que antaño había sido su camarada de motín y que luego acabó de gobernante con máximos poderes en la ciudad, mientras que Alceo se reconcomía en el triste destierro.

Tanto el siglo VII como los comienzos del VI fueron tiempos muy revueltos en la isla de Lesbos, donde surgieron los dos grandes maestros de la lírica eolia, Safo y Alceo. En Mitilene la dinastía de los Pentílidas, que se jactaban de descender de Péntilo, un hijo del micénico Orestes, fue derribada sangrientamente, como cuenta Aristóteles (*Política,* 1311b). Pítaco entroncó luego con la familia, al casarse con la hija de un Péntilo, tal vez el asesinado en la revuelta. La ciudad de Mitilene conoció luego el gobierno de dos tiranos: primero Melancro (con-

tra quien ya conspiraron Pítaco y los hermanos mayores de Alceo, hasta derribarlo) y luego Mírsilo (cuya muerte celebró el poeta en un par de famosos versos). Luego fue elegido Pítaco como gobernante con plenos poderes, con el título de *aisymnetes,* según Aristóteles, es decir, una especie de tirano o dictador legalizado, propuesto para arreglar una grave crisis social. Pítaco gobernó durante diez años, restableció la paz, evitó ingerencias lidias y resultó, como Solón en Atenas, un hombre providencial para la ciudad. Luego se retiró para vivir como un ciudadano privado, lo que indica un temperamento poco ansioso de retener el poder. Como señala Aristóteles (*Pol.,* 1274b), «Pítaco fue también autor de leyes, pero no de una constitución» (en contraste con la actuación de Solón en Atenas).

El término de *aisymnetes* es de origen oriental —no más ni menos que el de *týrannos*— y sirvió para designar una magistratura excepcional, con poderes extraordinarios, conferida a una persona electa para solucionar una grave crisis. Aristóteles la considera como una especie de monarquía (*Pol.,* 1285 a): «Hay una tercera forma (de monarquía): la que existió entre los griegos de antaño, la de los que llamaron *aisymnetas.* Esta viene a ser, más o menos, una tiranía electiva, que se diferencia de la monarquía de los bárbaros, no en no ser legal, sino tan sólo en no ser hereditaria. Unos ejercían tal poder de por vida y otros en unos períodos determinados o para ciertas empresas. Así eligieron en su día los mitilenios a Pítaco, para luchar contra los exiliados, a cuyo frente se habían puesto Antiménidas y el poeta Alceo. Alceo atestigua en una de sus canciones de banquete que en Mitilene habían elegido a Pítaco como tirano, pues censura que «al mal nacido Pítaco eligieron como tirano de esta ciudad sin hiel y de infausto destino, tributándole grandes elogios todos reunidos». Estas formas de gobierno

eran de corte tiránico por su despotismo (es decir, por disponer de poderes absolutos); pero, al ser electivas y basadas en el consenso general, son monárquicas».

Pítaco se mostró como un excelente gobernante, según parece. «Pítaco de Mitilene —cuenta Diodoro, IX, 11, 1— no sólo fue admirable por su sabiduría, sino también un ciudadano como ningún otro de los que produjo su isla... Pues fue un excelente legislador, y en los asuntos de detalle fue equitativo y filantrópico con sus conciudadanos, y libró a su patria de las tres mayores desgracias: de la tiranía, de la lucha civil y de la guerra». También Estrabón (6.17) elogia la actuación de Pítaco, que puso fin a las luchas de facciones y devolvió a la ciudad la libertad. Una muestra más del talante de Pítaco —junto al hecho de que abandonara voluntariamente el poder después de diez años— es el que perdonara a su enemigo y calumniador, el poeta Alceo, cuando cayó en sus manos, comentando que «el perdón es preferible a la venganza» (Diodoro, IX, 12, 3).

Como señala A. Andrewes (en las claras páginas que dedica a nuestro personaje, en *The Greek Tyrants,* Londres [1956], 1969, pp. 92-99), «el hecho de que no hubiera ningún cambio notable en la constitución indica que el conflicto de Mitilene no radicaba en sus instituciones. La paz era la necesidad fundamental, después de años de guerra, y, al margen de unos pocos exiliados irreconocibles, hubo un acuerdo bastante general en que Pítaco podría procurarla».

Entre las facciones enfrentadas en Mitilene —los aristócratas agrupados en *hetaireiai* o bandas de «camaradas», como la que ya los hermanos de Alceo y el mismo Pítaco habían formado para derrocar a Melancro, y los partidarios de reformas de carácter popular, seguramente partidarios de una tiranía, tal vez unas fueran apoyadas por sus vecinos asiáticos y otras más filohelenas. Tanto

Alceo como sus hermanos parece que contaban con el apoyo de los lidios y que frecuentaron la cercana Sardes, de esplendor proverbial. Pítaco fue elegido probablemente para evitar una ingerencia de esos exiliados acompañados de mercenarios y de tropas lidias y se mostró, como Bías y Tales, distante y receloso de las propuestas de Aliates y de Creso.

Lo poco que sabemos de su legislación indica que buscó reprimir los excesos de la aristocracia, por ejemplo, conteniendo su arrogancia y ostentación con leyes contra el lujo y los gastos excesivos en los funerales (uno de los momentos para desplegar una manifestación suntuosa, como se ve en las escenas de la decoración geométrica de algunos vasos antiguos). Un decreto suyo mereció ser recordado como curioso ya por Aristóteles: ordenaba castigar mucho más a los embriagados que a los sobrios al cometer un delito. (A Alceo, tan amante del vino, eso le debió de parecer una aberración más del odiado enemigo.)

«Es una ley particular suya —comenta Aristóteles en *Pol.,* 1274b— que los borrachos, si cometen un delito, paguen una pena mayor que los sobrios. Como son más los que cometen actos de violencia cuando están borrachos que sobrios, no prestó atención a la indulgencia que más bien debe tenerse con los que están ebrios, sino a lo conveniente a todos.» Diógenes Laercio sugiere otra explicación: la pena debe ser doble para los borrachos para evitar las borracheras en una isla que producía vino en abundancia.

Se le conoce la máxima «conoce el momento oportuno». Atender al *kairós* es recomendable siempre; y especialmente en política. La ocasión hay que cogerla por los pelos.

Suya es también la sentencia: «la mitad es más que el todo». Diógenes Laercio la explica mediante una anéc-

dota; Pítaco devolvió parte de un regalo excesivo. Parece, por otro lado, un buen lema para un gobernante que supo renunciar a tiempo.

Cuenta Calímaco en sus *Epigramas* que, consultado sobre si es mejor casarse con alguien de la misma posición social o de clase más elevada, recomendó enigmáticamente lo primero. Como él desposó, como dijimos, a una noble descendiente de Péntilo, emparentando así, como apunta Alceo con ironía cruel, nada menos que con los Atridas, es probable suponer que, como apunta Diógenes Laercio, tras el consejo quede latente una amarga experiencia personal. Duris de Samos, un historiador poco de fiar, contó que el padre de Pítaco, Hirras o Hirradio, era un tracio. (Aunque, como Andrewes anota, es poco fiable el dato; parece una calumnia corriente, tal vez de Alceo.)

Plutarco es quien nos ha testimoniado una cancioncilla de Lesbos, que él mismo oyó en la isla, que decía así:

Muele, muela, muele,
pues también Pítaco muele,
el que reina en la gran Mitilene.

No sabemos cómo el nombre del sabio se introdujo en este estribillo de un canto popular de molienda. Tal vez la frugalidad de Pítaco se hizo famosa y habría alguna anécdota de que él mismo se molía su pan. Tal vez, como se dice en una glosa, tomaba el moler el grano como una especie de práctica gimnástica personal. Tal vez, se ha sugerido, hay aquí una alusión oscura a su comportamiento político (¿machacando a sus oponentes?) o a algún tema sexual.

Pero ya es momento de citar los versos de Alceo, como éste en que el poeta, desterrado, ruega a los dioses que escuchen su queja y castiguen a Pítaco:

Este recinto en común consagraron,
grande y bien notable, los lesbios, y dentro
alzaron altares en honor de los dioses eternos,
e invocaron a Zeus el Protector,
y a ti, ilustre diosa, la Eolia,
generadora de todo, y en tercer lugar
a éste, a Piel de Corzo, a Dioniso,
devorador de carne cruda. Vamos,
con ánimo benévolo escuchad
nuestra súplica y salvadnos
de estos rigores y del amargo exilio.
Y que caiga sobre el hijo de Hirras
la Erinnis vengadora de quienes antaño
juramos, con rito sagrado, no entregar
jamás a ninguno de los camaradas,
sino quedar muertos cubiertos de tierra
a manos de los hombres que entonces
mandaban, o matarlos, y dejar al pueblo
liberado luego de sus penalidades.
Pero entre nosotros el Panzudo no habló
de corazón, sino que sin reparos
conculca los juramentos y devora
nuestra ciudad... (129 LP)

O este otro (43 D).

Suena alegre la lira que participa
del festín. Entre sus torpes compadres
él anda de parranda...
Que ahora, emparentado con los Atridas,
devore la ciudad, como (sucedió) con Mírsilo,
hasta que quiera Ares alzarnos en armas.
¡Si pudiéramos olvidar nuestra rabia!
Dejemos la angustia que el corazón nos roe
y la guerra civil, que algún olímpico
envió, que acarrea al pueblo el desastre,
y da a Pítaco su maldito renombre.

O el otro en que recuerda cómo los lidios estaban dispuestos a socorrer a los exiliados, pero Pítaco frustró la intentona:

Los lidios, padre Zeus, compadecidos
de nuestras desgracias, dos mil estateras
nos dieron por si podíamos la sagrada
ciudadela asaltar,
sin recibir ninguna promesa a cambio
y sin conocernos. Pero él, como un zorro
de artera mente, entre hábiles arengas
tramaba sus engaños... (42 D)

Para Alceo el destierro significó amargura y rencor contra quienes

al malnacido Pítaco, de esta ciudad
desdichada y cansina le han hecho tirano,
después de alabarlo mucho todos juntos. (87 D)

Era, desde luego, una época dura para los aristócratas de viejo cuño, desposeídos de sus privilegios, obligados a ver cómo los plebeyos más afortunados se enriquecían, obtenían puestos en el gobierno de la ciudad y con matrimonios mixtos mezclaban su sangre con las de antiguas familias nobles. Como Teognis de Mégara, y como otros menos dotados para la poesía, en el destierro y en la pobreza, Alceo expresó su rencor con palabras muy directas, bien celebrando la muerte de algún tirano, como Mírsilo:

¡Ahora hay que emborracharse y beber
hasta el colmo, que ha muerto Mírsilo!

Bien insultando con inútil ferocidad al poderoso Pítaco; al que, además de «malnacido» y «barrigudo», le apodó «torpón», «patizambo», «fanfarrón», «cometinieblas» y «adefesio» (o algo parecido).

Pítaco en Mitilene, como Solón en Atenas y Quilón en Esparta, son legisladores que intentan actuar como árbitros en los enfrentamientos cívicos entre los aristó-

cratas y los miembros más destacados del *demos,* y que recortan definitivamente los privilegios antiguos de una nobleza que no está ya a la altura de los tiempos. Es la época de los hoplitas, los ciudadanos que combaten con armadura, gente de a pie con ingresos suficientes para pagarse sus armas y que exigen una participación en las tareas del Estado. Las leyes contra el lujo y la ostentación, la austeridad de vida, la nueva moralidad, todo ello indica un nuevo estilo. Alceo, como Teognis, clama contra la pobreza:

> Cruel, insufrible daño es la Pobreza, que a un pueblo grande somete a la par de su hermana, la Impotencia. (142 D)

Pero son los políticos que luchan por la paz y el progreso social, los sabios, quienes, como decía Jenófanes, son útiles a la ciudad, «porque engrosan las arcas del pueblo».

Como otros sabios —por ejemplo, Solón o Bías—, Pítaco fue poco propenso a buscar riquezas inmerecidas y apresuradas. Una anécdota, recogida por Diodoro (IX, 12, 2), nos cuenta cómo rechazó la oferta de Creso para tomar algo de sus tesoros, a la vez que puede servir de explicación de su máxima: «La mitad es más que el todo.»

El texto de Diodoro dice así:

«De acuerdo con sus preceptos actuó (Pítaco) ante Creso, que le invitó a tomar de la cámara de su tesoro cuantas riquezas quisiera. Pues afirman que no sólo rechazó el regalo, sino que dijo que ya tenía el doble de lo que quería. Y como Creso se asombrara de su escaso amor a la plata y de su respuesta, le explicó que al morir su hermano sin hijos él había heredado su fortuna, que era igual a la que él ya tenía, y que no la había aceptado con alegría.»

En un famoso poema Simónides de Ceos critica una sentencia de Pítaco, que decía: «Es difícil ser noble»

(*chalepòn esthlòn émmenai*). Su texto es especialmente famoso porque le sirve a Platón para una hábil, e irritante, parodia del método sofístico de comentar a los poetas, en su *Protágoras*, 339-346e. En ese texto, en su coloquio con Protágoras, Sócrates retoma el poema de Simónides y se pone a glosarlo, con una ironía notable, distorsionando el sentido del texto, en una fina parodia del tipo de interpretación al que acudían a veces los sofistas, diestros en citas y glosas poéticas. Dejaré por completo de lado el comentario platónico y citaré los versos que conservamos —sólo un fragmento del poema— de Simónides. Dicen así (Frg. 4 D):

Llegar a ser de verdad un hombre bueno,
equilibrado de manos, pies y espíritu,
forjado sin tara, es arduo empeño...
Ni siquiera la sentencia de Pítaco
me parece acertada, aunque de un sabio
dicha. Afirmaba que «es arduo ser bueno».
Pero sólo un dios puede tener tal privilegio.
Un hombre no puede evitar el ser malo,
si un desastre invencible lo derriba.
Con buena fortuna cualquier hombre es bueno,
y malo cuando todo le sale mal...
En general, son los mejores aquellos
a los que los dioses tratan con cariño.
Por eso jamás, persiguiendo lo imposible,
yo arrojaré la vida que me dé el destino
en pos de una esperanza irrealizable:
un hombre sin reproche de entre cuantos
consumimos el fruto de la vasta tierra.
Ahora elogio y aprecio a todo aquel
que no hace por su gusto ningún daño.
Contra la fatalidad ni los dioses combaten.
... No soy amigo de censuras, que a mí
me basta quien no es malo ni intratable
en exceso, y conoce la justicia
que beneficia al pueblo, un hombre sano.
Y no seré yo quien le haga reproches.
Es infinita, ya, la estirpe de los necios.

En verdad, bien está todo aquello
a lo que no está mezclado lo vicioso.

Probablemente lo que Pítaco había querido decir es algo muy sencillo: ser *esthlós* (noble, bueno) es algo que requiere esfuerzo y coraje. Simónides, más pesimista, atento siempre a lo azaroso de la condición humana, a lo frágil de cualquier intento, subraya que la intención de ser bueno puede verse desbaratada por la desventura. El éxito que se requiere para ser —objetivamente— «bueno» no está en el dominio humano; tan sólo los dioses lo tienen a su alcance. Tan sólo con el permiso de los dioses se puede ser bueno. Por eso él, afirma, se contenta con encontrar a alguien de buena voluntad.

Veremos que Simónides censuró también a Cleobulo por su optimismo respecto de la duración de los monumentos humanos. Ahora se permite matizar la afirmación de Pítaco. Tal vez la frase que se atribuye a Pítaco sea de carácter popular, como algunas otras que la tradición distribuyó entre los Siete Sabios.

También aquí vemos cómo hay un cierto diálogo entre las máximas que la tradición oral vehiculaba y las reflexiones de otros pensadores, como los poetas y los sofistas. Pítaco, sin duda, quiso ser *esthlós,* por difícil que esto fuera. Como los otros sabios, sin duda, de modo ejemplar.

Pero es probable que, como apuntó F. Wehrli —(en «Gnome, Anekdote und Biographie», en *MH.,* 30, 1973, pp. 196 y ss.)—, detrás de esa frase tan general hubiera una circunstancia biográfica o un «revestimiento anecdótico» que se nos ha perdido. Podemos imaginar que un político ascendido por méritos, como Pítaco, encontrara dificultades en mostrarse siempre «noble», es decir, un virtuoso cabal en todos sus actos. Es justamente el poder lo que pone a prueba la excelencia humana, como afirma en una de sus máximas: *archè ándra deíknysin,* «el man-

do revela al hombre». Quien vegeta oscuro no se expone a esos riesgos.

En esta época ser noble o bueno (*esthlós, agathós*) significa ser superior a los demás, ya que la ética es competitiva, y la *areté,* virtud o excelencia, estriba en ser no sólo bueno, sino el mejor, *áristos.* Y no vale recurrir a la interioridad o a la buena voluntad. Es el éxito el que juzga la bondad de una actuación; pero también el respeto de las normas del código. A diferencia del sabio socrático, que es «bueno» al margen de la opinión de los demás, porque es autónomo en su virtud, en esta concepción el ser *esthlós* o *agathós* está ligado a la aprobación de los demás. Por eso es difícil mantenerse en ello, o, según el pesimista Simónides, incluso llegar a ello alguna vez. El individuo que es *esthlós* puede ver comprometida su condición de tal, bien por un revés de la fortuna o el azar —lo que los griegos llamaban *týche*—, bien por un desfallecimiento propio, o por la falta de apoyo de los dioses. El sentimiento de inseguridad, el estar sujeto a los vaivenes de la fortuna, es algo muy repetido por los líricos antiguos, desde Arquíloco. Expresa también, sin duda, una sensación personal frecuente en una época de crisis. La ética del sabio posterior, después de Sócrates, funda una autonomía de la virtud que rompe con esta concepción antigua, en la que la *areté* está unida al reconocimiento de los demás y al éxito.

Dice Diógenes Laercio que Pítaco compuso leyes y elegías como Solón. Pero no nos han llegado sus versos. Sólo algunas máximas.

«Dijo que "es difícil ser bueno", frase que recuerda Simónides afirmando: "Llegar a ser un hombre bueno de verdad es difícil, según la sentencia de Pítaco", como rememora Platón en el *Protágoras.* Y "contra la necesidad ni los dioses combaten"; y "el poder revela al hombre". Al preguntarle una vez qué es lo mejor, contestó: "El ha-

cer bien lo que haces". Y cuando Creso le preguntó cuál es el mayor poder, dijo: "el de la tabla pintada", refiriéndose a la ley. Decía que hay que conseguir las victorias sin sangre. A Focaico, que insistía en que hay que buscar a un hombre de bien, le replicó: «Si demasiado lo buscas, no lo encontrarás». A quienes preguntaban qué es agradecido, repuso: «el tiempo»; incierto, «el futuro»; firme, «la tierra»; inseguro, «el mar».

Decía que es propio de las personas inteligentes prever las cosas difíciles antes de que sucedan para que no sucedan; y de las valientes resolverlas bien en cuanto han sucedido. «No digas de antemano lo que quieres hacer, porque si no lo consigues serás objeto de burla». «No maldigas tu destino por temor a su venganza», «Devuelve el préstamo recibido», «No hables mal de un amigo; ni siquiera de un enemigo», «Practica la piedad, ama la moderación, sostén la verdad, la lealtad, el hábito de experimentar la rectitud, el compañerismo y la diligencia».

De sus versos, son famosos estos:

Con un arco en las manos y una aljaba provista de flechas
hay que avanzar al encuentro del hombre malvado.
Porque la lengua de su boca no expresa nada leal,
puesto que su corazón alberga una intención perversa.

Murió anciano, y un epigrama lo conmemoraba así:

Con familiares lágrimas a Pítaco aquí muerto
llora la sacrosanta isla de Lesbos que fue su cuna.

(D.L. I, 76-79)

Nota marginal

Al comentar el poema de Simónides, no hemos analizado a fondo las intenciones del poeta, ya que no es ése

nuestro objetivo. Véase, al respecto, el inteligente comentario de J. Svembro en *La parole et le marbre,* Lund, 1976, pp. 141 y ss.

En la novela histórica de Joachim Fernau, *Safo* (1986, trad. esp., Barcelona, 1987), se presentan mediante una ficción epistolar las relaciones entre la poetisa Safo, el vehemente Alceo y el sensato Pítaco. Ese intercambio de cartas es una curiosa muestra de un género literario que, no me cabe duda, le habría gustado al buen Diógenes Laercio. La traducción española comete algún desliz al verter los términos griegos como es, por ejemplo, el llamar a Pítaco «aisimnetro». Pero es un texto curioso esta novela que intenta recrear un ambiente pintoresco, probablemente mucho más exótico del que ha imaginado el novelista. En todo caso, ahí queda Pítaco retratado como un gobernante de buen carácter y aficionado a escribir y leer cartas.

¿Quién con juicio sensato elogiaría
a Cleobulo, habitante de Lindos,
que a los ríos de perenne fluir
y a las flores primaverales
y al fulgor del sol y la dorada luna
y a las olas del mar
contrapuso la fuerza de una estela?
Todo está, sí, bajo los dioses. Mas una piedra
hasta las manos humanas la quiebran.
De un insensato mortal es esa idea.

Simónides de Ceos, un poeta preocupado por la fragilidad de las cosas humanas, un excelente autor de lamentos fúnebres, censura a Cleobulo por haber ensalzado en exceso el poderío de una estela funeraria. A Simónides le gustaba criticar las famosas sentencias de algunos sabios. (También, por lo que sabemos, quiso corregir un aserto de Pítaco). A su vez, los sofistas y Platón (en un célebre pasaje del *Protágoras*) criticarán a Simónides. El objeto de su reproche era un hermoso epigrama, que

Cleobulo había compuesto para que se inscribiera junto a una estatua de bronce que representaba a una joven muchacha, levantada sobre el sepulcro de un tal Midas. Decía:

> Broncínea doncella soy y yazgo sobre la tumba de Midas.
> Mientras el agua fluya y los árboles altos reverdezcan,
> destelle el sol naciente y brille la esplendente luna,
> y discurran los ríos y resuene el rumor de la mar,
> aguardando aquí sobre su llorado sepulcro,
> anunciaré a los viandantes que aquí yace sepulto Midas.

No es ésa la idea de un hombre insensato, como dice Simónides, sino una expresión un tanto exagerada de la creencia del poeta sobre lo perdurable de una bella estatua. Es verdad, sin embargo, que las manos humanas pueden quebrar las estelas de piedra y refundir los objetos preciados de bronce, y convertir, por ejemplo, en espadas y escudos o en pebeteros y calderos lo que tuvo una forma humana. (También en el Renacimiento se fundieron estatuas de Leonardo para fabricar cañones.) Llevado por su admiración, Cleobulo asimiló muy a la ligera la fuerza de una bella escultura a los eternos fenómenos de la naturaleza, ignorando que también el bronce puede resultar efímero. Y aún más que las palabras poéticas. «Más duradero que el bronce», *aere perenius,* dijo Horacio que era un poema. Y tenía razón. No sabemos nada de la forma y figura del bronce (¿sería como una *kore* de almendrados ojos y sonrisa arcaica?, ¿tal vez semejante a una esfinge?, ¿parecida a la sirenita de Copenhague?). Pero tenemos los espléndidos versos de Cleobulo y el poema de Simónides, al cabo de más de dos mil quinientos años. Y el nombre de este Midas ha perdurado ahí en las aladas palabras de estas poesías.

De Cleobulo de Lindos (ciudad de Rodas), dice Diógenes Laercio que «compuso cantos y adivinanzas en

unos tres mil versos». Sentimos que no se nos haya conservado alguno más.

El «enigma» siguiente nos resulta facilón:

Uno es el padre, doce los hijos. Cada uno de ellos
tiene dos veces treinta hijas de alternado rostro.
Las unas son de faz blanca, de faz negra las otras.
Todas son inmortales, y todas se van consumiendo.

También se le adjudicó una famosa composición popular, «la canción de la golondrina», originaria de su isla de Rodas.

Entre los comentarios que Diógenes Laercio recoge como suyos están éstos: «Entre los humanos prevalece la ramplonería y la cháchara desmedida. Pero la oportunidad dará el triunfo. Piensa algo noble y no seas vano ni ingrato».

Decía Cleobulo que había que casar a los hijas como doncellas en la adolescencia, pero mujeres en el pensar, aludiendo a que es preciso dar educación también a las jóvenes. Comentaba que conviene hacer beneficios al amigo para que sea más amigo, y al enemigo para que se haga amigo. Pues es preciso evitar el enfado de los amigos y la asechanza de los enemigos. Siempre que uno salga de casa, ha de pensar antes qué va a hacer. Y, en cuanto regrese a ella, pregúntese qué ha hecho. Aconsejaba ejercitar bien el cuerpo; ser más amigo de escuchar que de hablar; más ansioso de aprender que de vivir ineducado; mantener una lengua limpia; ser familiar de la virtud y ajeno al vicio; evitar la injusticia y aconsejar lo mejor para la ciudad; sobreponerse al placer; no hacer nada por la violencia; educar a los hijos; liquidar la enemistad. Con la mujer propia no hacer arrumacos ni pelearse en presencia de otros, pues lo uno indica bobería y lo otro desatino. No castigar a un esclavo cuando se ha bebido vino, no parezca efecto de la borrachera. Tomar esposa de las de la misma clase social. Pues si la tomas de la superior, dice, tendrás como dueños a sus parientes. No reírse de los que sufren una burla, pues incurrirás en su odio. En la buena fortuna no seas soberbio; en la desventura no te acoquines. Sabe soportar con dignidad los cambios de la suerte.

Difundió el lema: «Lo mejor la medida».

Cuando murió, a los setenta años, quedó este epigrama sobre su tumba:

> A un hombre sabio, a Cleobulo, ya muerto, llora
> esta su tierra patria, Lindos, aureolada por el mar.

Hay un dato muy interesante relativo a Cleobulo que Diógenes Laercio cuenta al comienzo de su «Vida», después de señalar que fue de noble linaje, fuerte, hermoso, y que anduvo en contacto con los sabios de Egipto:

> Tuvo una hija, Cleobulina, autora de enigmas en hexámetros, a la que menciona Crátino en la comedia que lleva su nombre en plural: (las) *Cleobulinas.*

Ya hemos notado que, entre las opiniones recogidas de este sabio, figura la de que hay que educar a las mujeres. De lo que él mismo había dado ejemplo con su hija, esta singular Cleobulina que componía enigmas hexamétricos (como ese referido al año, que acabamos de citar). Cleobulina figura también en el *Banquete de los siete sabios* y debió de ser un curioso personaje en algún relato de tradición popular. En Plutarco tiene un toque femenino en su trato con el escita Anacarsis, como veremos. Próxima a Safo, en vecindad geográfica y cronológica, Cleobulina pasa por ser no una poetisa lírica, sino gnómica; compositora de acertijos y buena consejera, como su padre. Un tipo de *femme savante, avant la lettre,* que sin duda se prestaba a una caricatura como la que, sospechamos, aparecería en la citada comedia de Cratino: las *Cleobulinas.*

Es una pena que no sepamos más de ella, pues es una figura pintoresca en este ambiente de sabios austeros. En Plutarco se la llama Eumetis, que significa «la de buena inteligencia», un nombre que le diera su padre,

el buen Cleobulo. No sabemos hasta qué punto los párrafos que le dedica Plutarco, en el opúsculo citado, recogen elementos de la tradición antigua, pero no está de más, creo, recoger aquí esa escena en que aparece, junto a los sabios, esta joven discreta y atractiva.

Anacarsis estaba sentado en el pórtico (de la casa de Periandro, donde se reúnen los siete) y, delante de él de pie, estaba una jovencita que con sus manos le peinaba los cabellos. A ésta, que se dirigió corriendo hacia él con toda libertad, la abrazó Tales y, riéndose, dijo: «Embellece de tal forma a nuestro huésped que no parezca, a pesar de ser muy civilizado, un hombre terrible y salvaje».

Al preguntarle yo quién era aquella muchacha, me respondió: «¿No conoces a la sabia y famosa Eumetis? En realidad ese es el nombre que le dio su padre, pero la mayoría de la gente la llama Cleobulina, justamente por su padre». Y Nilóxeno dijo: «Sin duda, tú alabas de la joven su sagacidad para los enigmas y la sabiduría, pues —añadió— algunos de los problemas por ella planteados han llegado hasta Egipto». «No, yo al menos no lo creo así —dijo Tales—, pues ella los emplea, cuando se le ocurre, jugando con ellos, como si fueran tabas, y los lanza a aquellos con los que se encuentra. Pero también posee una admirable sensatez, una inteligencia política y una forma de pensar filantrópica, y ha hecho de su padre un gobernante más amable y solidario con sus súbditos». «Ciertamente —dijo Nilóxeno— uno lo nota cuando ve su sencillez y su franqueza. Mas, ¿por qué cuida con tanto cariño de Anacarsis?». Porque es un hombre prudente y sabio —contestó Tales—, y le ha enseñado generosa y animosamente el modo de vivir y los ritos purificadores que usan los escitas con sus enfermos. Y ahora creo que ella lo cuida y trata con cariño porque mientras conversa con él está adquiriendo nuevos conocimientos». (Plutarco, *Moralia,* 148, c-e; trad. esp. de C. Morales y J. García López.)

Algo más adelante [en 154 a-b] se cuenta que Cleobulina proponía sus enigmas «mientras juega y trenza, como otras muchachas, cintos y redecillas» y se da un ejemplo, ya conocido de Aristóteles.

Es curioso advertir que, en esta última cita de Plutarco, es el fabulista Esopo (también presente en el banquete de los sabios, por méritos propios) quien sale en defensa de la agudeza intelectual de Cleobulina, ante las palabras un tanto despectivas de un interlocutor desdeñoso de esa literatura «femenina». Expresarse por medio de enigmas es, en el ámbito griego, algo propio de las mujeres, tejedoras también con palabras. Mientras sus manos trenzan los hilos, Cleobulina proponía acertijos, según esa versión un tanto ingenua. Ya es más difícil y refinado que los escribiera en hexámetros. En todo caso, eso está próximo a un tipo de literatura sapiencial y proverbial, a veces de carácter marcadamente oral que, como era previsible, se nos ha perdido.

Rindamos breve homenaje a esta figura enigmática de la joven Cleobulina, única presencia femenina en la reunión de sabios.

Misón, el desconocido

Algunos de los Siete son para nosotros poco más que nombres, sin perfil biográfico ninguno. Sabemos poquísimo de Cleobulo y de Quilón. Pero el más desconocido de los Siete es, sin comparación, Misón de Quen, a quien Demetrio de Falero ya borró de la lista y cuya patria, una aldea llamada Quen, no sabía localizar siquiera Diógenes Laercio, dudando si estaría en Lacedemonia o en Creta, o en Eta (en el Peloponeso).

Antaño, el oráculo de Delfos lo proclamó el más sabio de los hombres en un par de solemnes hexámetros. La consulta acerca de quién era el más sabio la hizo otro de los Siete. Diógenes Laercio dice una vez que fue Quilón (I, 30) y otra que fue Anacarsis (I, 106). Así dijo el oráculo en respuesta a la pregunta:

> Afirmo que hay en Quen un cierto Misón, Eteo,
> que en su mente sagaz es más certero que tú.

Y, sigue la anécdota: «cuando Anacarsis, incitado por la curiosidad, llegó a esa aldea, lo encontró, en pleno verano, agarrado a la empuñadura del arado y le dijo: «Pero Misón, no es tiempo ahora de arado». «Pero sí de prepararlo», repuso aquél». (D. L., I, 106.)

Rústico y previsor, Misón era un tanto misántropo, según refiere el mismo Diógenes en una segunda anécdota: «En una ocasión le vieron reirse a solas en un lugar apartado de Lacedemonia. De pronto uno le salió al paso y le preguntó por qué motivo reía cuando no había nadie presente, y contestó: «Justamente por eso». (D. L., I, 108.)

También el poeta Hiponacte mencionaba en sus versos a Misón: «Misón al que Apolo / proclamó el más sensato de todos los hombres.» El oráculo no ensalzaba tanto la sabiduría de este oscuro personaje («cierto Misón») como su sensatez.El adjetivo empleado por Hiponacte: *sophronéstatos,* es claro. Al oráculo le agradaba desconcertar a los consultantes proclamando como el más destacado en tal o cual cosa a alguien insospechado. (A veces acertaba, como cuando dijo que el más sabio era Sócrates, siglo y medio más tarde.)

Se trata, probablemente, de un motivo tópico. La respuesta a la cuestión de quién es el más sabio es la de: «Quien conoce el momento oportuno» (el *kairós*). En Misón destaca la previsión: prepara el arado antes de la estación de usarlo; lo cual, por otra parte, debe interpretarse como un signo más de su manera de ser. Tal vez Misón era tan lacónico y tan poco amigo de la gente que apenas dijo nada. Ninguna sentencia memorable se le atribuye.

Figura en la mención más antigua de los Siete, que da Platón en el *Protágoras.* En otras menciones de los Siete, en su lugar, figura Periandro de Corinto, el famoso tirano.

Para explicar la divergencia de listas, se ha supuesto que fue Platón quien sustituyó al tirano. Por razones morales, se comenta, Platón no estaba dispuesto a admitir a un tirano entre los sabios, y lo habría sustituido por este borroso personaje a quien, desde luego, no podía reprochársele nada. Pero resulta un tanto inverosímil que Platón, en una mención un tanto de pasada y dando por descontado que se trata de una nómina bien conocida de todos, se haya permitido tal innovación. Puesto a desplazar a Periandro, se le habría podido ocurrir un nombre menos oscuro.

Creo, más bien, que sucedió lo contrario. Este Misón, recomendado por Apolo pero poco brillante, fue reemplazado por Periandro, una figura de prestigio, aunque un tanto inquietante moralmente, pues había sido tirano. A favor de esta hipótesis, la de que Misón es el hombre más antiguo, está el principio filológico de la «*lectio difficilior*». En el caso de dos variantes de lectura en un texto, dice ese principio, debe escogerse como originaria la más rara o difícil, porque lo habitual es que algo se corrija sustituyendo el término que plantea problemas por otro más fácil o más claro. La *lectio difficilior* en este caso es la de Misón.

También es probable que, desde antiguo, circularan listas de los Siete con algunas variantes. En tal caso, la oscuridad del parco Misón lo condenaba a esfumarse en la concurrencia con otros nombres de mayor solidez. Que un tipo tan oscuro haya sido admitido en la lista, por su *prudencia* y, quizá, por su laconismo proverbial, es una indicación de cómo se formó esa misma nómina.

Periandro, el tirano

Las noticias que Diógenes Laercio ha recogido acerca de la vida de Periandro testimonian un carácter decidido y violento y son un tanto escandalosas en la conducta de un «sabio». Dice así (en I, 94-97):

Periandro, hijo de Cípselo, era de Corinto, del linaje de los Heraclidas. Tomó por esposa a Líside, a la que llamaba él Melisa, hija de Procles, el tirano de Epidauro, y de Eristenia, la hija de Aristócrates y hermana de Aristodamo, los cuales dominaban casi toda Arcadia... De ella tuvo dos hijos, Cípselo y Licofrón, el más joven inteligente, pero tonto el mayor. Al pasar el tiempo, en un ataque de ira, le tiró un escabel o le dio una patada a su mujer, que estaba encinta, y la mató, por hacer caso de las calumnias de las concubinas, a las que luego quemó vivas.

A su hijo Licofrón, que andaba afligido por la muerte de su madre, lo exilió a Corcira. Pero al sentirse en la vejez lo mandó llamar para que heredara su tiranía. Los corcirenses se le anticiparon y lo mataron. Entonces, enfurecido, envió a los hijos de éstos a Aliates (el rey de Persia) para que los castrara. Pero al arribar la nave a Samos ellos acudieron como suplicantes a Hera y los samios los salvaron.

Y él, agobiado por la desesperanza, murió a la edad de ochenta años...

Refiere Aristipo..., que su madre, Cratia, estaba enamorada de él y que tenían relaciones en secreto y él se complacía de esto. Pero al divulgarse el incesto se volvió adusto contra todos a causa del remordimiento por quedar descubierto. Además, relata Éforo que había hecho el voto de que si vencía en Olimpia con su cuadriga dedicaría allí, en Olimpia, una estatua de oro. Al obtener la victoria, como se viera falto de oro y contemplara en una fiesta local (de Corinto) a las mujeres recubiertas con sus joyas, les mandó arrancar sus adornos y así pudo enviar su ofrenda.

Dicen algunos que, como no quería que se conociera el lugar de su tumba, maquinó el recurso siguiente. Ordenó a dos muchachos, indicándoles un camino, que salieran por allí de noche y que mataran y enterraran a quien encontrasen. Luego envió a otros cuatro tras de ellos para que los mataran y enterraran. Y, de nuevo, otro grupo más numeroso en pos de éstos. Luego salió él al encuentro de los primeros, que lo mataron.

Los corintios colocaron sobre un túmulo vacío esta inscripción:

A un soberano en riqueza y sabiduría, a Periandro,
alberga en su seno esta su tierra patria, la marina Corinto.

La figura de Periandro está marcada por su condición de tirano. A su historia personal se le sobrepone la máscara trágica del tirano, una figura que la ideología democrática del siglo V y del IV ha dibujado con trazos sombríos y chillones. Ya en Heródoto, la historia de Cípselo y de su hijo Periandro, tiranos de la rica Corinto, se cuenta como un relato moral, cargado de connotaciones simbólicas, de resonancias trágicas. Ya para Heródoto, como para otros escritores posteriores, Periandro es un tirano típico, desafortunado y terrible. «En el imaginario griego la figura del tirano, tal como se dibuja en los siglos V y IV, retoma los trazos del héroe legendario, a la vez elegido y maldito», como dice J. P. Vernant (en «le tyran boiteux: d'Oedipe à Périandre» en *Mythe et Tragédie, II,* París, 1986, p. 68). Cuando J. P. Vernant lo

compara con Edipo —a quien Sófocles llamó *tyrannos* y no *basileús* en el famoso título de su tragedia— quiere destacar la soledad trágica de estos poderosos, por encima y al margen de las normas de convivencia ciudadanas, monarcas de una indiscutible grandeza y de un saber vacilante, con una arrogancia arriesgada. Sabio fue Edipo, y también Periandro, pero sobre uno y otro se abate la catástrofe familiar.

El camino, apartado y solitario —dice Vernant, pp. 68-9—, por el que el tirano se aventura, con desprecio de los caminos frecuentados, de los itinerarios señalizados, lo exilia lejos de la ciudad de los hombres, con sus intercambios reglados, sus contactos recíprocos, en un aislamiento comparable bien al de un dios, demasiado por encima de las leyes humanas para aceptar someterse a ellas, o bien al de una bestia salvaje, demasiado dominada por sus apetitos para acatar ninguna prohibición. Despreciando las reglas que precisan la formación del tejido social y que determinan en el entrecruzarse de sus hilos regularmente, la posición de cada uno en relación a los demás —o, como lo dice Platón, más crudamente, dispuesto a matar a su padre, a acostarse con su madre, a devorar la carne de sus hijos (Platón, *Rep.,* 571, c-d, y 619, b-c)—, el tirano, a la par igual al dios e igual a un bruto feroz, encarna en su ambivalencia la figura mítica del cojo, con sus dos aspectos opuestos: más allá del caminar humano, porque rodando, más veloz y más ágil, en todas direcciones a la vez, transgrede las limitaciones a las que está sometido el andar derecho; pero, de igual modo, más acá del modo normal de locomoción, puesto que, mutilado, desequilibrado, vacilante, no avanza sino claudicando a su manera singular para caer mejor al final.

En Edipo, nieto de Lábdaco, la cojera es la huella de su abandono en el Citerón. Es «Pieshinchados»; y también el que enfrentado a la Esfinge, acierta el enigma que habla de los pies. Periandro es nieto de Labda, la coja, a la que la noble familia de los Baquíadas ha marginado y casado con un hombre inferior, porque su cojera es un estigma. Cípselo será, como Edipo, un niño condenado

por un oráculo amenazador, y salvado en un encubrimiento audaz (en un arcón, *kypsele*; de ahí su nombre). Periandro es el hijo de un ilustre tirano, pero el oráculo que le saludó al llegar a Delfos, ya dijo que no transmitiría más allá de su hijo su poderío (Hdto., V, 92 e):

> Dichoso es ese hombre que está entrando en mi morada,
> Cípselo, hijo de Etión, soberano de la gloriosa Corinto,
> tanto él como sus hijos, pero ya no los hijos de sus hijos.

Periandro no funda una tiranía, sino que la hereda de su padre Cípselo. Es el nacimiento del primer tirano el que está aureolado de presagios y de un par de amenazadores oráculos, que Heródoto nos cuenta con mucho gusto (cf. V, 92):

> Labda está encinta y parirá un peñasco rodante,
> que caerá sobre los déspotas y hará justicia en Corinto.
>
> Preñada está un águila entre rocas y parirá un león
> formidable y sanguinario, que segará muchas vidas.
> Tened, pues, esto en cuenta, corintos, vecinos
> de la hermosa Pirene y de la escarpada Acrocorinto.

El nacimiento de un tirano es un suceso digno de advertencias y presagios (que, según la pauta mítica, no lo evitan; cf. la referencia al nacimiento de Pisístrato, anunciado por Quilón). Heródoto nos relata la saga de los Cipsélidas como un ejemplo de los destinos trágicos de una estirpe de tiranos.

Como bien apunta D. Lanza (en su *Il tirano e il suo pubblico,* Turín, 1977, donde estudia la imagen del tirano en el teatro griego), en esa figura se proyecta una contraimagen de la ciudad sometida a las normas democráticas: el tirano es «el portador de la negación de la libertad, de la desmesura, de la impiedad, de la irracionalidad», y «la patria de la figura ideológica del tirano es la

libre y democrática Atenas» (o. c., p. XIV). Luego, después de Heródoto, los trágicos y los oradores, quien recarga las tintas en su visión del tirano como el hombre de apetitos violentos y sin freno es, como es bien sabido, Platón. En Atenas se ha forjado la figura del monstruo. (Cf. Platón, *Rep.*, 571 c-d.)

Para Heródoto, que compartía esa visión del tirano como un violento déspota, tal y como se representaba en la Atenas democrática de su tiempo, la saga de los Cipsélidas ofrecía un relato ejemplar. El historiador narra con especial esmero los orígenes de la breve dinastía, rememora los presagios y las brillantes profecías, y es luego muy escueto respecto al gobierno de Cípselo: «Y una vez erigido en tirano, he aquí cómo se comportó Cípselo: desterró a muchos corintios, a otros muchos los privó de sus bienes y a un número bastante superior de la vida.» (*Hist.,* V, 92 e.)

Pasa luego a hablar de Periandro y aprovecha para contar otra buena anécdota: el consejo de Trasibulo sobre el arte de gobernar.

Cípselo ejerció el poder durante treinta años y su vida fue afortunada hasta el final, sucediéndole en la tiranía su hijo Periandro. Pues bien, al principio, Periandro se mostró más benévolo que su padre; pero desde que por medio de un mensajero entró en contacto con Trasibulo, el tirano de Mileto, se volvió mucho más sanguinario, si cabe, que Cípselo. Sucedió, pues, que despachó un heraldo a la corte de Trasibulo para preguntarle con qué tipo de medidas conseguiría asegurar sólidamente su posición y regir la ciudad con el máximo acierto. Entonces Trasibulo condujo fuera de la ciudad al emisario de Periandro, entró con él en un campo sembrado y mientras recorrían el trigal empezó a formular al heraldo repetidas preguntas sobre los motivos de su viaje desde Corinto; y, de paso, cada vez que veía una espiga que sobresalía, la tronchaba —y luego la arrojaba al suelo— hasta que, con semejante proceder, acabó por destruir lo más espléndido y granado del trigal. Y una vez cruzado el labrantío, despidió al heraldo sin darle un solo consejo.

Cuando el heraldo regresó a Corinto, Periandro estaba ansioso por conocer el consejo. Pero el emisario le respondió que Trasibulo no le había dado ninguno, y que él estaba sorprendido de que Periandro lo hubiera enviado a la corte de un sujeto como aquél, un loco rematado que destrozaba sus posesiones (y le contó detalladamente lo que le había visto hacer a Trasibulo).

Sin embargo, Periandro comprendió el comportamiento de Trasibulo y se percató de que le aconsejaba eliminar a los ciudadanos más destacados; de manera que a partir de entonces hizo gala, contra los corintios, de la crueldad más absoluta, pues todo aquello que el despotismo asesino y persecutorio de Cípselo había dejado intacto lo remató Periandro.

(La anécdota la cuenta también Aristóteles, pero al revés: es Trasibulo quien le hace la consulta a Periandro, y éste el que desmocha las espigas sobresalientes (cf. *Pol.*, 1284a, 1311a). También se contaba de Tarquino el Soberbio en Roma, según Tito Livio, I, 54, y Dionisio de Halicarnaso (*Ant. Rom.*, IV, 56, 1-3.)

También Aristóteles, en *Política,* 1313 a-b, afirma que Periandro tomó toda una serie de medidas para desunir y controlar a sus conciudadanos a fin de mantener su tiranía. (Si bien es dudoso que el fomentar los monumentos y obras públicas tenga por finalidad tener distraídos a los ciudadanos, sino tenerlos ocupados y con empleos remunerados y embellecer la ciudad, cierto es que Periandro, como otros tiranos, como Pisístrato, favoreció la construcción de obras públicas. Y planeó incluso atravesar con un canal el istmo de Corinto.)

Cípselo gobernó durante treinta años, y Periandro unos cuarenta (de 625 a 585). Apunta Aristóteles que «Cípselo era un demagogo y vivió en el poder sin escolta, y Periandro fue un personaje tiránico y aguerrido» (*Pol.*, 1315, b), señalando una interesante distinción entre la actitud del padre y el hijo. El primero fue un héroe popular que había derribado un régimen poco estimado, el de los Baquíadas, mientras que Periandro culminó la

grandeza de la tiranía, pero necesitaba ya escolta para pasear por la ciudad.

La imagen del tirano como de un individuo que está por encima de las normas, es decir, más allá del bien y del mal, encontró en Periandro un buen soporte al que colgar todos los desmanes típicos. No sólo le acusaron de matar a su mujer y de perseguir (ya que no devorar) a su hijo, sino también de tener relaciones sexuales con su madre y, por un extraño capricho, con el cadáver de la esposa, a la que había dado muerte. Poco más o menos las aberraciones que, según el moralista Platón, comete el tirano típico, sin freno ninguno.

El incesto con su madre es algo inventado con posterioridad a Heródoto; si el chismoso historiador lo hubiera conocido no se lo habría callado. En cuanto al curioso episodio de cómo despojó de sus joyas a todas las corintias, vale la pena recordar la versión del historiador jonio. (V, 92, 2-3.)

Periandro invoca al espíritu de su mujer ya muerta a propósito de un tesoro oculto, y el fantasma se niega a contestarle porque «tenía frío y estaba desnuda». Periandro acepta el mensaje y provee al caso: «Nada más recibir el mensaje lanzó un bando para que todas las mujeres de Corinto se dirigieran al templo de Hera. Como es natural, ellas acudieron luciendo sus mejores galas, como si se tratase de una fiesta. Pero Periandro, que había apostado subrepticiamente a sus guardias, hizo que, sin excepción alguna, todas ellas —tanto las mujeres libres como las sirvientas— se desnudaran; y acto seguido mandó incinerar los vestidos que había hecho reunir en una fosa, al tiempo que dirigía una plegaria a Melisa».

Una vez aplacado el espectro de Melisa, concluye Herodoto, ésta le reveló el lugar del tesoro.

Todo el episodio tiene el aire de un cuento fantástico. Como pretexto tal vez esté algún decreto del tirano con-

tra el excesivo lujo de los atuendos de las corintias, acaso prohibiendo exhibir demasiadas joyas o mandando quemar los vestidos de un coste excesivo.

La historia de los Cipsélidas la pone Heródoto en boca de un corintio, un tal Socles, que trata de disuadir a los espartanos de cualquier intento de apoyar el retorno de Hipias, el hijo de Pisístrato, a Atenas. Para este corintio, la tiranía es «la cosa más injusta y sanguinaria que existe entre el género humano». Habla a los espartanos «desconocedores de lo que es un tirano», como representante de una ciudad que los conoce por experiencia. Probablemente los espartanos tenían pocos deseos de intervenir a favor del tirano derrocado; su política era más bien la de apoyar los movimientos contra las tiranías. (El historiador aprovecha para contar su *novella.*)

La versión de Heródoto es francamente hostil a los Cipsélidas. Otros historiadores antiguos, como Éforo, tenían un juicio mucho menos duro al respecto de la actuación de Cípselo. En todo caso, conviene señalar la distancia que hay entre las primeras tiranías, que tienen una función histórica progresista, en el declive de los privilegios de la aristocracia y la emergencia de la conciencia cívica, y las tiranías posteriores en las que un individuo de singular audacia aprovecha una crisis de poder para instalarse en el trono y ponerse por encima de las leyes, apoyado en unas cuantas tropas armadas. Para Platón y sus contemporáneos el ejemplo más cercano de tiranos eran los que persistían en áreas un tanto marginales, como en Sicilia o en Macedonia, caudillos militares con escasos escrúpulos y con una corte de aduladores. Los tiranos antiguos, como Periandro y el propio Pisístrato de Atenas, eran personajes de más noble catadura, que hicieron mucho por el advenimiento de un régimen más democrático que el oligárquico que habían dejado atrás. Se sirvieron del apoyo popular para res-

paldar sus reformas antiaristocráticas. Y fracasaron al querer perpetuar en el poder a su dinastía, un fracaso lógico y predecible.

De un lado, el propio éxito del tirano en solucionar los conflictos más urgentes de la ciudad, hace superflua la tiranía, que ninguna de las facciones enfrentadas desea mantener, ya que es un régimen ilegal, surgido en una crisis ya mitigada. Por otro, la fuerza del tirano está ligada a su personalidad firme, a su astucia y su estrategia individual, y eso es difícil de transmitir a los herederos. A diferencia de la monarquía, de prestigio hereditario y de un carisma peculiar, la tiranía tiene aires de provisionalidad y perdura por la posición reforzada por las armas que el tirano ha conseguido. En Corinto vemos un caso típico: Cípselo podía pasear sin escolta, Periandro necesitaba una guardia armada personal, su hijo fue asesinado. El hecho de que los Cipsélidas se mantuvieran setenta años en el poder es un indicio de su capacidad política.

Recordaré unas líneas de F. Gschnitzer (*Historia social de Grecia,* trad. esp., Madrid, 1987, p. 121): «La tiranía no dispone de cabida propia, de un lugar fijo, en la historia constitucional griega. Carece notoriamente de estabilidad, de duración y de continuidad. En la mayoría de los casos expira ya en la segunda generación; tropieza reñidamente con el ansia de libertad de los ciudadanos y, sobre todo, también con la que anima a la —por ellos desarbolada— capa superior, de manera que sucumbe muy pronto ante esa resistencia; en tales circunstancias la oposición es tan vehemente y apasionada que al término de la tiranía es proscrita la memoria de los tiranos, son radicalmente abolidas las medidas adoptadas por su iniciativa, se niega, en definitiva, cualquier legitimación a su gobierno. Los mismos griegos concedieron así, pues, a la tiranía el valor de simple interrupción de la evolu-

ción normal, de transitoria supresión del ordenamiento propio y, llegada la ruina de los tiranos, extrajeron las respectivas consecuencias. De forma que la tiranía vino a ser prácticamente un intermedio que, en suma, sólo condujo a reforzar el principio de libertad en la organización del Estado y de la sociedad griega».

Es interesante observar que los Cipsélidas intentaron una expansión de su poderío más allá de las fronteras de su ciudad. Cito, de nuevo, a F. Gschnitzer (o. c., página 123): «Tanto Cípselo como su hijo Periandro parecen haber gobernado larga e indiscutiblemente; su sobrino y sucesor Psamético fue, por el contrario, derribado tras una breve regencia, y una constitución oligárquica ocupó el lugar de la tiranía. Sintomático es el nombre de este último Cipsélida: es el nombre de varios faraones de la dinastía que reinaba entonces en Egipto y atestigua no sólo las relaciones amistosas con los soberanos egipcios, sino también el deseo de andar en derechura el mismo camino; los Cipsélidas no se contemplaban, pues, como un linaje de caudillos populares, sino como una casa real, cuyo principal modelo lo cifraban en los reyes de Oriente. Su dominio no estaba restringido a Corinto; antes bien, Cípselo y Periandro fundaron varias colonias y transmitieron el poderío allí establecido, en Léucade, Anactorio, Ambracia y Potidea, a sus hijos; Periandro redujo incluso a su obediencia a una primitiva colonia de Corinto, Corcira, a cuyo frente puso a uno de sus hijos. La mujer de Periandro era hija de un tirano vecino, Procles de Epidauro (cuya mujer, según se narra, era hija, a su vez, de un rey arcadio). Cuando Periandro arrebató la vida a su esposa, dio en guerra con su suegro, conflicto que condujo a que en adelante el Cipsélida también subyugara bajo su dominio a Epidauro. En este ejemplo apreciamos que para no pocas ciudades griegas la tiranía llegó desde fuera y comprobamos también

cómo de esta manera podían configurarse zonas de dominio mucho más extensas (lo que inclina a pensar que no estaba tan fuera de lugar aquella comparación con los reyes orientales). En este caso la polis de Corinto pudo hacerse cargo, después del final de los Cipsélidas, de una parte de su imperio exterior; Léucade, Anactorio, Ambracia y Potidea permanecieron hasta avanzada la época clásica bajo la soberanía corintia».

El gobierno de los Cipsélidas coincide con una época de gran esplendor de Corinto, la ciudad del istmo, con salida hacia los dos mares y que tanto en el Adriático como en el Egeo había establecido varias colonias y notables relaciones comerciales. Ya con los Baquíadas el comercio y la colonización habían hecho prosperar a la ciudad. Pero los Cipsélidas fortalecieron ese comercio con la fundación de nuevas colonias en el Adriático, en la ruta hacia Italia, y también hacia el norte de Grecia, sin abandonar los contactos con Naucratis, en el norte de Egipto. En las colonias se utilizaban las monedas corintias, con el emblema del Pegaso alado y el nombre de la ciudad en cuestión; la cerámica corintia, de notable belleza es, en esa época, muy apreciada por doquier. En Delfos construyó Cípselo el primero de los tesoros de la vía de las procesiones, un edificio que guardaba sus regalos y ofrendas, y, como se ha hecho notar, es muy significativo que también se almacenaran allí los magníficos presentes de los reyes de Lidia, desde Giges (cf. Herodoto, I, 14).

A Corinto le llegaba la plata de las minas del norte de Grecia, y la posición de la ciudad favorecía el tráfico portuario y la prosperidad comercial. Los tiranos favorecieron el comercio y, por sus beneficios, las construcciones públicas. Voy a citar otro breve apunte sobre este florecimiento económico y político, tomando unos párrafos de O. Murray (*Grecia arcaica,* trad. esp., Madrid,

1981, pp. 138-9): «El comercio fue, sin duda, un interés fundamental de los tiranos. La cerámica corintia siguió siendo la más difundida en el Mediterráneo hasta la mitad del siglo VI: su popularidad se debía, en parte, a su excelencia artística, pero descansaba también en una floreciente industria manufacturera y en el predominio del transporte marítimo corintio, en especial en el Oeste; un grupo de edificios del siglo VI excavados en Corinto ha mostrado tal diversidad de cerámica, procedente de Etruria, Quíos, Jonia, Atenas y Esparta, que no se ha podido eludir la tentación de identificarlo como un «complejo comercial». Los tiranos también explotaron nuevas áreas: la amistad mutua que unía a Periandro y Trasíbulo de Mileto puso fin a las viejas rivalidades del período eubeo y abrió el Mediterráneo oriental (a los corintios); Potidea proporcionó el acceso a las materias primas del Nordeste. Periandro construyó una carretera de arrastre que atravesaba el istmo, poco más o menos, sobre la misma línea del canal moderno: se trataba de una vía empedrada con acanaladuras para las ruedas de las plataformas sobre las que se montaban las naves para arrastrarlas de un golfo al otro. También mantuvo relaciones estrechas con el más importante de los reyes no griegos, Aliates de Lidia; y su interés en el comercio de Egipto, iniciado por aquellos días, está presente en el nombre de su sobrino y sucesor, de corta vida en la tiranía, Psamético, así llamado en honor de Psamtik, rey de Egipto.

Allí y en todas partes Corinto competía con el poder comercial de otro centro de la Grecia continental, Egina; en esa época comenzó la amistad de Corinto con Atenas, vecina y potencia rival de Egina. La influencia corintia en la cerámica ateniense es marcada. Periandro fue el árbitro de una disputa entre Atenas y Mitilene sobre el control de Sigeo, en la ruta hacia el Mar Negro, y se

definió en favor de Atenas. En la década del 590 la misma Atenas cambió el sistema de medidas egineta por el corintio».

Otros testimonios —sigue O. Murray, p. 140— dan cuenta de la riqueza y de la magnificencia de Corinto bajo los tiranos: ellos fueron los que dedicaron una estatuta colosal de Zeus en Olimpia y ejecutaron obras públicas importantes en su propia ciudad; su corte era un centro de mecenazgo. Arión de Lesbos, el semilegendario inventor del ditirambo (una forma elaborada de lírica coral con representación, de la que se dice que fue el origen de la tragedia), que fue salvado de morir en el mar por un delfín, trabajó en la corte de Periandro (Herodoto, I, 23 y ss.) y Periandro mismo cautivó la imaginación popular lo bastante como para ser incluido en la nómina de los siete sabios.

Una tradición hostil a la figura del tirano ha ennegrecido los trazos de la silueta histórica de Periandro, gobernante poderoso e ilustrado de la próspera y marinera Corinto. A Heródoto, a un siglo y pico de distancia, ya le ha llegado un relato sombrío y con ribetes trágicos de tal personaje. Luego se ha entenebrecido más, añadiendo a la lista de sus crímenes (que comprendía el asesinato de su mujer y el destierro de su hijo) el incesto con su madre, Cratía (un nombre muy revelador, ya que *Crateia* significa «soberanía», y el tirano es el que detenta el *kratos,* el poder absoluto, en la ciudad). Pero hay restos de una versión más favorable del «sabio». Nos llega algún eco a través de fragmentos de Éforo (cf. *FGrHist.,* 70 F 179). Traduzco el texto de B. Snell (o. c., pp. 26-7):

Periandro, el hijo de Cípselo, el rey de Corinto, heredó la monarquía de su padre según el derecho del primogénito. Entonces transformó el gobierno en tiranía y se procuró una escolta de trescientos lanceros. Y no permitía vivir en la ciudad amurallada a todos los que querían, y prohibía a los ciudadanos comprarse esclavos y dedicarse al ocio, encontrándoles siempre un trabajo a todos ellos. Y si alguno se sentaba en la plaza del mer-

cado le multaba. Y eliminó por completo el lujo. Era muy moderado en lo demás, y en que nadie pagaba impuestos, sino que se contentaba con los procedentes de la plaza y de los puertos; además de no ser injusto ni brutal en el trato, era enemigo de los malvados, y a todas las alcahuetas las arrojó al mar. En sus últimos tiempos estableció por decreto que no se pudiera gastar más de lo que se lograba por ingresos.

También en este breve texto se mezclan noticias que nos hablan del apoyo de Periandro al trabajo con trazos que no dejarían de suscitar quejas (como eso de que multara a todo el que se dedicaba a vaguear, a esa *scholé* tan apreciada por los filósofos, o lo de que echara al mar a las alcahuetas, que debían abundar en una ciudad famosa por sus burdeles). El dato de que transformó la monarquía heredada en una tiranía es, a todas luces, un error, fundado, sin embargo, en la noticia correcta de que se proveyó de una guardia de lanceros. (El número dado, trescientos, es notablemente elevado.) Pero, sin duda, Periandro dio mayor pompa a su gobierno y, como ya hemos apuntado, gozó de un prestigio casi comparable al de un rey.

La historia de los amores incestuosos con su madre, una invención tardía, se difundió, con tintes apasionados, en época helenística. La cuenta Partenio (en *Sufrimientos de amor,* 17) y Plutarco alude a ella, un tanto de pasada, diciendo que el tirano había andado remiso en sus sacrificios a la diosa Afrodita, tan venerada, por otra parte, en la marina Corinto. Según la versión de Plutarco, el banquete de los Siete Sabios se celebra en la cercanía del templo de la diosa, en una mansión a la que Periandro les ha invitado muy generosamente, como anfitrión magnánimo.

Algunos tacharon el nombre de Periandro de la lista de los Siete, encontrando escandaloso que un tirano pudiera ser considerado un sabio. (Quizá ya lo hizo Platón; en

todo caso, Platón ya veía al tirano como lo opuesto al sabio, en abstracto; el uno, corrompido por el poder absoluto, podía dar libre curso a unos instintos no temperados por el saber auténtico; el otro, sabiamente, no practicaría nunca la tiranía.) Pero la exclusión no está justificada. Como dice A. Andrewes, y lo hemos subrayado reptidamente en estas páginas, «los Siete Sabios no eran filósofos en un sentido platónico cualquiera, sino sabios muy prácticos, y la habilidad indudablemente práctica de Periandro le da títulos para tal posición, mientras que la concepción contemporánea de la tiranía no lo descalificaría» (o. c., p. 52). El prestigio de Periandro como hombre de Estado y hábil político fue indudable en su tiempo; la aureola trágica familiar que lo rodeó no disminuye sus méritos como un buen gobernante, un *sophós* al servicio de la polis.

Las máximas que Diógenes Laercio atribuye —tomándolas, como siempre, de la tradición que se remonta mucho más atrás— a Periandro parecen indicar un temperamento esforzado y cauteloso, amante del trabajo y la disciplina.

Suya es la sentencia: «No hagas nada por dinero. Debes sacar provecho de lo provechoso». Compuso un poema de consejos en dos mil versos. Decía que quienes quieren ejercer la tiranía establemente deben protegerse con la benevolencia y no con las armas. En una ocasión le preguntaron por qué ejercía la tiranía, y contestó: «Porque el renunciar a ella por propia voluntad y exiliarse comporta peligros».

También son dichos suyos éstos: «Bella es la serenidad. La precipitación es peligrosa. La ganancia es vergonzosa. La democracia es mejor que la tiranía. Los placeres son perecederos, los honores inmortales. En la buena fortuna sé moderado, en la desventura sensato. Sé el mismo para tus amigos, estén en el éxito o en el fracaso. Lo que

apruebes, mantenlo. No descubras los secretos. Castiga no sólo a los que delinquen, sino a los que tienen intención de hacerlo». (D. L., I, 97-98.)

También decía que «la práctica habitual lo es todo» (*meléte tò pán*). Esa preocupación por señalar la importancia del trabajo y la tenacidad (*meléte*), el desdén por los beneficios materiales (*kérdos, chrémata*), la busca de la estabilidad por la benevolencia, la moderación y la cautela, son rasgos que parecen más propios del personaje que esa legendaria violencia del tirano típico. En medio de esa Corinto, ciudad próspera y comercial, donde el *kérdos,* la ganancia, es el objetivo de muchos, donde la ostentación es el vicio de los aristócratas, las palabras de Periandro descuellan por su austera elegancia. Frente al bullicio de esa ciudad portuaria, suena bien su máxima: «Bella es la serenidad» (*kalòn hesychía*), una frase que también contradice ese carácter borrascoso que la tradición hostil le adjudica al tirano.

«Más aún, ¡oh Solón! No fue otro el motivo de venir yo desde Escitia a vivir entre vosotros, atravesando tan largas distancias de tierra y navegando por el inmenso Ponto Euxino, sino para aprender las leyes de los helenos y conocer sus costumbres y llegar a comprender la mejor forma de gobernar, mediante la reflexión. Tal fue además el motivo de haberte escogido de entre todos los atenienses como amigo y hospedador, atraído por tu fama. Pues oí decir que fuiste tú quien redactó ciertas leyes e inventó las más razonables costumbres y que has introducido en la república instituciones útiles y, en una palabra, has puesto en pie un sistema de gobierno democrático. En consecuencia, enséñame cuanto antes, y tómame por discípulo. Por mi parte, aun sin comida ni bebida, estaré sentado escuchándote tanto tiempo como dures enseñándome, y escucharé con la boca abierta cuanto disertes acerca del gobierno de la ciudad y sus leyes.»

Luciano de Samosata, *Anacarsis.*

Según Diógenes Laercio (I, 41), fue el historiador Éforo el primero que introdujo a Anacarsis en la lista canónica de los Siete Sabios. Estrabón, que corrobora esta

noticia, nos expone los motivos del mismo para hacerlo: «dice que ... fue considerado también uno de los siete sabios por su austeridad, su prudencia y su inteligencia» (Estrabón, VII, 3, 9 = frag. 42 *FGrH.*, 70). Es interesante que sea un historiador como Éforo, ya muy avanzado el siglo IV a.C., caracterizado como admirador de ciertos pueblos bárbaros, quien pase por haber sido el introductor del extranjero Anacarsis en la famosa lista, y que lo justificara tanto por su reconocido saber e inteligencia como por su ascetismo moral (*nomisthênai dè kaì tôn heptà sophôn ep'euteleíai kaì sophrosynei kaì synései,* dice el texto griego que hemos traducido unas líneas antes).

Ese séptimo lugar entre los sabios estaba bastante disputado. (Recordemos que, en otras listas de los Siete, Misón había sido desplazado ya por Periandro, o viceversa). Puede discutirse la originalidad de Éforo, escritor de escasa inventiva; en todo caso conviene subrayar que ya él lo admitió en el grupo de los sabios tradicionales. Es probable que por influjo de los cínicos el bárbaro y frugal Anacarsis se perfilara como un personaje de singular atractivo moral, por su ingenua franqueza de palabra y su independencia respecto a algunos prejuicios helénicos. De todos modos su fama estaba afirmada mucho antes de Éforo. Heródoto nos relata, al tratar de Escitia, su leyenda trágica (en *Hist.*, IV, 76-77) y lo menciona como un personaje sabio reconocido (id., IV, 46). Y Platón se hace eco de su prestigio, en una rápida mención en la que lo asocia a Tales (en *Rep.*, X, 600 A) en un contexto curioso.

La alusión de Platón a nuestro peregrino sabio me parece tremendamente interesante por el lugar en que la hace, en el último libro de la *República*, cuando Sócrates está criticando duramente el saber de Homero y el papel del poeta como educador del pueblo, y lo pone en con-

traste con otros benefactores de los ciudadanos, como los legisladores —y entonces cita a Licurgo, Solón y Carondas—, los médicos y, algo después, los grandes sofistas. Entonces Sócrates le pregunta a su interlocutor:

«¿Acaso se afirman de él (de Homero) obras propias de un sabio, tales como múltiples e ingeniosas invenciones favorables a las artes o a algunas otras actividades, del mismo modo como se cuentan respecto a Tales de Mileto o de Anacarsis el escita?» (*Rep.*, X, 600 A).

Es curioso observar aquí la oposición ya referida entre el poeta y el sabio, cuya inventiva (de nuevo el término es *epínoia,* como en el texto aristotélico *Sobre la filosofía*) es provechosa para el progreso técnico (*eis tàs téchnas*). Y está claro que Platón recoge una tradición en la que Anacarsis figura como un sabio de acreditado ingenio, digno de figurar al lado de Tales, y en la vecindad de Solón. Hecho mucho más meritorio si tenemos en cuenta que Anacarsis es el único extranjero afamado entre los griegos por ese motivo. La cercanía a Tales y a Solón (con quien se le relacionó desde antiguo en algunas anécdotas) muestra lo fácil que era ya incluir a Anacarsis entre los Siete. Mientras que Éforo recalca su prudencia y su austeridad, Platón alude sólo a la capacidad inventora del personaje. (Tampoco Tales es un sabio destacado por su moralidad; sino sólo ilustre por esa habilidad técnica y su talante filosófico.)

Anacarsis penetra en el espacio griego deseoso de saber. Su reputación como sabio está en relación con la actitud que le caracteriza, tanto o más que con los conocimientos que pudo llevar consigo en sus andanzas. (Las dos invenciones que se le atribuyen: el torno del alfarero y el ancla doble, son mucho más antiguas que él; la invención del torno se pierde en la prehistoria y lo de que inventara un ancla un sabio tan receloso de los viajes en barco debe de ser una broma antigua. Si Platón lo

recuerda como a un provechoso inventor, es una pena que no haya sido más explícito al respecto.) Es un bárbaro que viene como turista y ansioso de helenizarse. Le caracteriza ese afán de ver, admirar y entender otros hábitos, y contrastarlos con los propios. Heródoto le llama *lógios*, «docto», pero tal vez sea sólo ese carácter de espíritu racional, ávido de aprender y de encontrar explicación lo que justifica ese adjetivo. El *lógos* le ha salvado entre los griegos, mientras que el *phthónos* (envidia) de sus conciudadanos y parientes le trae la muerte, dirá Anacarsis, moribundo.

Mártir, pues, de la apertura del mundo griego y la cerrazón del país bárbaro, Anacarsis es feliz en el exilio, viajero cosmopolita, discutidor de las convenciones sociales y defensor de lo natural. Como los cínicos, es un extranjero que critica el *nómos* y valora sobre todo la *phýsis*. Viene de un país sin flautistas ni flautas, sin vino y sin barcos, sin monedas para tesorizar ni certámenes atléticos para adquirir renombre, un país con otros dioses y otros ritos, anticipándose a viajeros atentos como Heródoto y a pensadores como los sofistas. Admira a los espartanos que saben dialogar con austera precisión y no andan afanosos de progresos en el comercio y las artes, aunque su amigo Solón (en el texto de Luciano) le pone en guardia contra ellos: no aceptarán sus críticas a las tradiciones con el talante de los atenienses liberales. Anacarsis es un ilustrado *avant la lettre*.

Dice así Heródoto (*Hist.*, IV, 76-77) (trad. C. Schrader):

Los escitas también evitan a toda costa adoptar costumbres extranjeras, sean del pueblo que sean, pero principalmente griegas, como lo demostraron a propósito de Anacarsis y, más tarde, nuevamente con el caso de Escilas. En efecto, resulta que Anacarsis, después de haber visitado mucho mundo y de haber hecho gala por doquier de su gran sabiduría, regresaba a su residencia

de Escitia cuando, navegando a través del Helesponto, arribó a Cícico; y como se encontró con que los habitantes de Cícico estaban celebrando con extraordinario boato una fiesta en honor de la madre de los dioses, Anacarsis prometió a la Madre que si regresaba sano y salvo a su patria le ofrecería un sacrificio, ateniéndose al ritual que veía practicar a los de Cícico y que en su honor instituiría una fiesta nocturna.

Al llegar a Escitia, se adentró en la región que recibe el nombre de Hilea... y en esa región celebró con todos sus ritos la fiesta en honor de la diosa; es decir, con un timbal en la mano y con imágenes colgadas del cuerpo. Pero un escita lo vio mientras estaba realizando el ritual e informó al rey Saulio. Se llegó entonces el monarca en persona y al ver a Anacarsis haciendo aquello lo mató de un flechazo. Y en la actualidad si alguien recaba información sobre Anacarsis los escitas dicen que no lo conocen debido simplemente a que viajó hasta Grecia y adoptó costumbres extranjeras.

... Sin embargo, he oído también una historia distinta que cuentan los peloponesios, según la cual Anacarsis fue enviado por el rey de los escitas para adquirir conocimientos en Grecia y al regresar a su país informó al que le había enviado que todos los griegos, salvo los lacedemonios, se consagraban activamente a todo tipo de estudios, pero que sólo con estos últimos se podía mantener una conversación de manera coherente. No obstante, esta historia es una invención de los propios griegos que carece de fundamento alguno ya que, sin ningún género de dudas, ese individuo perdió la vida tal como he dicho antes. Así, pues, este fue, en definitiva, el fin que tuvo Anacarsis, víctima de las costumbres extranjeras y de sus relaciones con Grecia.

(A continuación Heródoto relata la historia de Escilas, que por los mismos motivos de introducir hábitos griegos y el culto de Dioniso Baqueo en Escitia, fue decapitado allí en época bastante posterior a la de Anacarsis) (IV, 78-80).

François Hartog, en su libro *Le miroir d'Hérodote. Éssai sur la représentation de l'autre,* París, 1980, pp. 81-102, ha analizado los trazos más significativos de este texto, subrayando el claro paralelismo entre Anacarsis y

Escilas, miembros ambos de la familia real y ejecutados brutalmente por introducir en Escitia ritos aprendidos en sus viajes por Grecia. Es, en ambos casos, la introducción de un culto mistérico helénico lo que precipita su muerte a manos de un monarca local. Pero la inquina de sus compatriotas les alcanza por su afición a las costumbres griegas. Ambos pagan con su vida la curiosidad y la importación de ritos extranjeros. Viajeros y bilingües, «tanto uno como otro, son peligrosos, pues con eso conducen al olvido de la frontera y, por tanto, a la transgresión» (F. Hartog, p. 84). Al penetrar de nuevo en tierra escita, el sabio viajero recibe la muerte. Resulta un tanto irónico que sea, en el caso de Anacarsis, cuando agradece con un rito entusiasta, a los dioses griegos, el regresar sano y salvo.

Venido a Grecia de la bárbara y nebulosa Escitia, Anacarsis dejó fama de sabio (*sophós*) y de prudente (*sóphron*), al volverse a su país tras haber visitado muchas tierras y haber dado muestras de su sabiduría. (El verbo griego *apodexámenos* puede significar «dando muestras» o «recogiendo», como indica J. F. Kindstrand, pp.27-28.) Podemos pensar que, al emplear esa expresión, Heródoto quiso decir ambas cosas: que Anacarsis *mostró* y *recogió* mucha sabiduría (*sophíe*). Los motivos de su viaje son parecidos a los que tuvo Solón para viajar a Lidia y a Egipto (cf. Heródoto, *Hist.,* I, 29, y Aristóteles, *Const. At.,* 11, 1). Así como este sabio ateniense fue a otros países afamados «por afán de ver» (*theoríes próphasin*), así el sabio escita peregrina por Grecia observando, preguntando, criticando y aprendiendo. Resulta tópica la amistad de ambos.

A caballo entre dos mundos, Anacarsis observa, extrañado y sin prejuicios, los hábitos griegos, y, con un laconismo ejemplar y una franqueza epigramática, va comentando algunas cosas. Es curiosa su simpatía por Esparta,

debida tal vez a sus costumbres austeras y la tendencia a las expresiones breves y sentenciosas. Entre los griegos, Anacarsis retiene su perfil de escita curioso, y al volver a Escitia está marcado por su filohelenismo; es un exiliado en uno y otro espacio.

En su diálogo *Anacarsis o sobre los atletas,* Luciano pone en coloquio al escita y a Solón, reelaborando un tema tópico con su singular habilidad: Anacarsis critica extrañado los hábitos gimnásticos griegos, mientras que Solón trata de explicarlos. En el *Escita,* Luciano nos presenta el diálogo entre Tóxaris (otro viajero escita, «chamán» casi pitagórico) y Anacarsis, llegado a Grecia «por amor a su educación» (*paideías epithymíai tês hellenikês*).

Es verosímil que, como señala J. F. Kindstrand (o. c., página 74-5), en su origen Anacarsis pueda ser visto como uno de esos curiosos peregrinos llegados a Grecia del lejano norte, movidos por un impulso religioso, muchas veces con un halo chamánico. Pero, en tal caso, su figura quedó muy pronto secularizada y su interés no está relacionado con temas religiosos —a excepción de esos ritos mistéricos que introduce en Escitia y que le acarrean una súbita muerte, asaetado mientras los cumple.

El origen último de la leyenda de Anacarsis —dice Kindstrand— el escita que vino a Grecia, puede probablemente encontrarse en un contexto religioso, en las leyendas de un mensajero apolíneo que llega del Norte. Anacarsis no puede —en cuanto se refiere a su origen— ser separado de un carácter chamánico como el de Ábaris, que llegó a Grecia desde los Hiperbóreos o los Escitas. Sin embargo, el desarrollo posterior de estos dos personajes siguió líneas divergentes y mientras Ábaris permaneció como una figura religiosa un tanto pintoresca para los griegos, Anacarsis fue despojado de todas las conexiones religiosas y completamente secularizado,a medida que se movía desde el terreno de la concepción religiosa hacia una forma más profana de sabiduría. Ese trasfondo religioso, si se acepta, está de acuerdo con

el tiempo en que Anacarsis como una figura típica se hizo conocido para los griegos, esto es, los comienzos del s. VI a. C.

El caso es que Anacarsis se distancia de figuras como la de Abaris, o la de Zalmoxis, para acercarse a un tipo de viajero más profano, como es el caso de ese Escilas, del que Heródoto (en IV, 78-80) nos cuenta una historia y una muerte muy parecidas. Esa actitud abierta y laica es lo que lo aproxima a los Siete, como un sabio crítico de los hábitos griegos (también de algunos ritos religiosos), pero sin el menor trazo de santón ni la menor reliquia mística.

Que Solón sea el hospedador y amigo de Anacarsis no es extraño. Probablemente se debe a una antigua versión ateniense de la visita de Anacarsis a Grecia, en la que el gran legislador le servía de introductor cultural. ¿Quién, en efecto, mejor que Solón para responder a sus preguntas sobre las instituciones griegas y, en especial, las atenienses? Por otra parte, aunque ya Heródoto recoge la noticia de que Anacarsis admiraba la capacidad de diálogo de los espartanos, por su laconismo justamente, no hay que olvidar que en Atenas se podía hablar bien de Esparta y mal de Atenas, mientras que lo contrario era más difícil en Esparta. En el ambiente abierto de la ciudad de Atenea se admitían todas las críticas y allí llegaban viajeros de muy distinto origen, siendo bien acogidos.

El caso es que tanto Plutarco —en su *Vida de Solón*— como más tarde Luciano y Diógenes Laercio recogen esa amistad y hospedaje entre Solón y Anacarsis. También Solón se caracterizaba por su espíritu viajero, como cuenta Heródoto (I, 30), que le llevó «por afán de contemplar mundo», y aprender cosas, a Lidia y Asia Menor. Luciano nos muestra a un Solón muy razonable y atento en sus

explicaciones sobre atlética y política, un ateniense refinado y cortés como ningún otro, en el ya citado diálogo.

Anacarsis cometía algunos errores de dicción, «solecismos» propios de un extranjero que ha aprendido el griego con cierta premura; tanto esas faltas de pronunciación y sintaxis como su acento delantaban —a la par que su atuendo— su condición de extranjero. Pero tanto su carácter como su razonar le hacían digno de ser un griego. Los griegos, tan poco dados a aprender lenguas ajenas, no podían, desde luego, reprocharle esas ligeras faltas. No tenemos ninguna muestra de cómo manejaba su griego el escita. Tal vez habría sido fácil para un autor cómico ofrecer una versión en caricatura de Anacarsis hablando el griego a lo bárbaro. En todo caso, para él los demás «hablaban escita». Pero sólo Anacarsis entendía ambas lenguas. Un punto más a su favor.

Los griegos se distinguen de los bárbaros justamente por su sabiduría, según afirma Heródoto (I. 60). No deja de ser una excepción —que confirma la regla o que muestra que ésta no es tan general como se supone— el que personajes como Anacarsis, o el esclavo Esopo, un frigio, se mezclen con los sabios, tal como aparecen en el famoso *Banquete de los siete sabios* de Plutarco, que sin duda tiene precedentes mucho más antiguos. La sabiduría de Esopo tiene una marca popular; el feo esclavo hace también de «bufón». La *Vida de Esopo,* que conocemos en una versión tardía, quizá del siglo I d.C., remonta mucho más atrás y muestra una serie de motivos típicos. Al lado de Esopo, Anacarsis presenta un aire distinguido, como *sophós* o como arcaico *philósophos.*

Esopo tuvo también, según la leyenda, una muerte a traición en Delfos, calumniado por los sacerdotes locales. Pero la muerte violenta también de Anacarsis tiene otras connotaciones. Como Kindstrand apunta, esa flecha que le arrebata la vida nos recuerda la flecha mágica que llevaba

consigo Ábaris, que viajaba colgado de ella, con su habilidad chamánica. También a Anacarsis la flecha se lo lleva de viaje... al otro mundo. Algo así dice un verso de Diógenes Laercio (I, 103 = *Ant. Pal.*): «Un alado dardo lo arrebató velozmente hacia los inmortales.»

En el *Banquete de los siete sabios,* 148 D-E, de Plutarco, dice Tales de Anacarsis: «Es un hombre prudente y sabio (*sóphron kaí polymathés*), y le ha enseñado a ella (Cleobulina) el modo de vida y el rito purificador (*díaitan... katharmón*) que usan los escitas con sus enfermos.» Es curiosa esta mención de las enseñanzas del escita respecto a un régimen de vida (*díaita*) y un rito purificador (*katharmós*). Más adelante se nombra al famoso purificador Epiménides, y se recuerda su actuación en Delos(cf. 158 A y ss.). También de Ábaris se cuenta que escribió unos *Katharmoí* (como Empédocles) sin duda de origen escítico. Pero, aun así, el contacto de Anacarsis con esa medicina mágica parece muy borroso.

En tiempos de Plutarco y de Luciano, como en los de Diógenes Laercio, Anacarsis se ha convertido ya en una figura característica, un tipo de personaje dibujado por una larga tradición popular. Se le ha incluido entre los Siete Sabios, y en el *Banquete* de Plutarco es uno de los comensales destacados, junto a Tales y al ingenioso Esopo, otra figura popular. Se ha pensado que tal vez fueran los cínicos quienes aprovecharan su figura para idealizarla presentándolo como un sabio cínico o un precursor de sus ideas.

Por su marginalidad (extranjero, sin domicilio fijo, albergado en su carro escita como Diógenes en su tonel), por su austeridad y su independencia de criterio, por su franqueza de lenguaje (un anticipo de la *parresía* del filósofo cínico), por su ironía y su afición a las frases escuetas y sentenciosas (como las que caracterizaban también a un Diógenes o un Antístenes), por esa combina-

ción de sabiduría popular y escepticismo acerca de la cultura establecida, Anacarsis merecía la simpatía de los cínicos. Más tarde tuvo la de Luciano, y algunos han pensado que ya Antístenes pudo introducirlo en alguno de sus escritos.

Heródoto lo califica de *lógios* (IV, 46), la primera vez que lo menciona; es decir, de «docto». No sabemos que escribiera ningún *lógos* que justifique esa calificación. Lo que la tradición nos ha dejado de él son un puñado de «apotegmas», sentencias semejantes a las que nos han llegado de los otros Sabios, tal vez con algún rasgo propio (su rechazo del vino, su crítica de los certámenes atléticos, etc.), que puede remontar a un aspecto original. Es curiosa la mezcla de leyenda y de historia respecto a su personalidad, y, como ha mostrado J. F. Kindstrand, es un vano empeño querer a estas alturas deslindar lo uno y lo otro.

Sentencias de Anacarsis

1 (*Galeno, Protréptico,* 7, 13-14)

«Ves cómo nada impide que no sólo admiren, sino que incluso llamen sabio al escita Anarcarsis, aunque era bárbaro de estirpe. Cuando una vez le reprocharon que era bárbaro y escita, contestó: "Para mí será baldón mi patria, pero tú lo eres para la tuya", censurando muy bien al que no es digno de mención y sólo puede jactarse de su patria.» (Cf. Diógenes Laercio, I.104.)

2 (*Estobeo, Florilegio,* 4, 29-16)

«Como alguno le echara en cara a Anarcarsis ser escita, le dijo: "Lo soy por estirpe, pero no por carácter".»

3 (*Gnomologio Vaticano,* 22)

«Al reprocharle uno que era escita, dijo: "También la rosa, en efecto, crece entre espinas, pero descuella por su aroma y por su belleza".»

4 (*Anacarsis.* Carta I)

«Anacarsis habla con sintaxis bárbara entre atenienses, y los atenienses entre escitas» (*soloikízei*=hace solecismos).

5 (*Clemente de Alejandría, Stromateis,* I, 16, 77, 3)

«Si alguno moteja de bárbara su pronunciación, replica Anacarsis: Para mí todos los griegos son escitas.»

6 (*Gnomologio Vaticano,* 134)

«El mismo solía decir que no consideraba los hechos desde las palabras, sino las palabras desde los hechos. Pues no es por las palabras por lo que se llevan a cabo los hechos, sino que las palabras vienen tras los hechos.»

7 (*Heródoto. Hist.,* IV, 77)

«Sin embargo, también he oído otro relato, que cuentan los peloponesios, de que, enviado Anacarsis por el rey de los escitas, vino a hacerse discípulo de Grecia, y al regresar de nuevo dijo al que lo había enviado que estaban todos los griegos dedicados a practicar todo tipo de saberes, a excepción de los lacedemonios, pero que sólo con éstos pudo dialogar razonablemente.»

8 (*Apendix Vaticana,* I, 4)

«Al serle preguntado en qué se diferencian los educados de los ineducados, dijo: "Como los caballos domesticados de los salvajes".»

9 (*Aristóteles, Etica nicomáquea,* 10.6.1176 b.32-35)

«Esforzarse y trabajar con vistas al juego parece necio y en extremo pueril; en cambio, jugar para luego esforzarse en el trabajo, según opinión de Anacarsis, parece ser correcto. Pues la diversión se asemeja al descanso, y como los hombres son incapaces de trabajar continuamente, necesitan el descanso.»

10 (*Gnomologio Vaticano,* 17)

«Como se encontrara él (Anacarsis) jugando a las tabas y le amonestaran diciéndole que por qué jugaba, respondió: "Como los arcos tensados todo el tiempo se quiebran, pero si los aflojan están preparados para su uso en los menesteres de la vida, así también la razón se fatiga de volver siempre sobre las mismas cosas.".»

11 (*Ateneo,* 14.613 D)

«Bien sé también que Anacarsis el escita en un banquete permaneció serio cuando introdujeron a un bufón, y se echó a reír cuando trajeron a un mono, y dijo que éste era gracioso por naturaleza, y el hombre por oficio.»

12 (*Estobeo, Florilegio,* 4.26.20)

«Preguntado Anacarsis el escita por qué motivo no tenía hijos, contestó: "Por amor a los niños".»

13 (*Estobeo, Florilegio,* 3.2.42)

«Al preguntarse uno a Anacarsis el escita qué enemigo tienen los humanos, dijo: "Ellos de sí mismos".»

14 (*Dióg. Laercio,* I.105=*Gnom. Vat.,* 1,32)

«Decía que es mejor tener un solo amigo muy valioso, que muchos que no valen nada.»

15 (*Gnomologio Vaticano,* 135)

«Él decía: "Cuando me elogian muchos, entonces pienso que no valgo nada; cuando unos pocos, (que soy) una persona digna.»

16 (*Gnomologio Vaticano,* 16)

«Él mismo, al preguntarle uno por qué los envidiosos andan siempre quejándose, contestó: "Por que no sólo les hieren sus propios males, sino que les afligen también los bienes ajenos".»

17 (*Gnomica Basileensia,* p. 147, Frobenius)

«Ese mismo dijo que la envidia es una llaga de la realidad. Pues la emulación de los buenos beneficia al emulador, sin dañar al emulado. Así que las leyes no prohibirían que cada uno viviera a su antojo de no ser porque uno dañaría a otro, ya que la envidia se revela como principio de la lucha civil.»

18 (*Gnomica Basileensia,* p. 147, Frobenius)

«El mismo dijo que si no existiera entre los humanos la envidia, todos hubiéramos crecido con dignidad.»

19 (*Diógenes Laercio,* I.102)

«Asaeteado por su hermano en una cacería murió, diciendo que por la razón se había salvado entre los griegos y por la envidia perecía en su propio país.»

20 (*Diógenes Laercio,* I.105)

«Preguntado qué tienen los hombres bueno y malo, dijo: "La lengua".»

21 (*Plutarco. De la charlatanería,* 7.505 A)

«Por eso a Anacarsis, estando de visita en casa de Solón y echándose a dormir, se le vio con la mano izquierda tapándose el sexo y con la derecha sobre la boca. Porque creía que la lengua necesitaba un freno más fuerte, y tenía una recta opinión.»

22 (*Diógenes Laercio* 1.104)

«Sobre las estatuas de él está la inscripción: dominar la lengua, el vientre, el sexo.»

23 (*Aristóteles. Analíticos segundos* I.13.78 b 29-31)

«Según el dicho de Anacarsis de que entre los escitas no hay (mujeres) flautistas, pues tampoco hay viñas.»

(Cf. variantes en *Plutarco. Banquete de los siete sabios* 5.150D; D. Laercio I.104, etc.).

24 (*Ateneo,* 10.428 D-E)

«El sabio Anacarsis, al mostrarle al rey de los escitas el poder de la vid y los tallos de ésta, decía que de no ser porque cada año los griegos talaban el viñedo, ya habría llegado hasta los escitas.»

25 (*Ps. Dionisio de Halicarnaso, Retórica,* 11, 4, p. 378)

«"Bebida de delirio" llamaba al vino.»

26 (*Diógenes Laercio,* I.103)

«Él decía que la vid produce tres racimos: el primero, de placer; el segundo, de embriaguez; el tercero, de disgusto.»

27 (*Estobeo. Florilegio,* 3.18.25)

«Dijo Anacarsis, mientras revolvían la frasca del vino casero, que el primer trago era de salud, el segundo de placer, el tercero de desenfreno, y el último de delirio.»

28 (*Diógenes Laercio,* I.103)

«Al preguntarse cómo dejaría uno la adición a la bebida, dijo: "Con tener a la vista las indecencias de los borrachos".»

29 (*Estobeo. Florilegio,* 3.18.34)

«Al preguntarle a Anacarsis cómo evitaría uno el emborracharse, dijo: "Si observa qué cosas hacen los borrachos".»

30 (*Diógenes Laercio,* I.105)

«Insultado por un jovenzuelo con una copas de más, le dijo: "Muchacho, si de joven no sabes soportar el vino, de viejo vas a soportar el agua".»

31 (*Ateneo,* 10.445 E-F)

«Que la borrachera extravía también nuestras visiones claramente lo mostró Anacarsis con lo que dijo, demostrando que los borrachos tienen opiniones engañosas. El caso es que un compañero de banquete, al mirar a su mujer en el banquete, dijo: "¡Oh Anacarsis, te has casado con una mujer fea!" Y él respondió: "Desde luego que también me lo parece a mí. Así que sírveme, muchacho, una copa más ligera, para que logre verla hermosa".»

32 (*Diógenes Laercio,* I.104)

«Dijo también que se admiraba de cómo los griegos al comenzar beben en vasos pequeños, y cuando están saciados en grandes.»

33 (*Diógenes Laercio,* I.104)

«Preguntado quiénes son más, los vivos o los muertos, dijo: ¿a los navegantes, en qué grupos los cuentas?»

34 (*Diógenes Laercio,* I.103)

«Al enterarse de que el espesor del casco de la nave era de cuatro dedos, dijo que eso sólo distan los navegantes de la muerte.»

35 (*Diógenes Laercio,* I.104)

«Preguntado qué naves son las más seguras, dijo: "Las ancladas en el puerto".»

36 (*Diógenes Laercio,* I.103)

«Decía que se admiraba de cómo los griegos que fijaban leyes contra los que practicaban la violencia, daban honores a los atletas por pegarse unos a otros.»

37 (*Dión de Prusa. Discurso,* 32.44)

«Mirad que no hablen esos más verídicamente acerca de vosotros que lo que cuenta que dijo sobre los griegos Anacarsis el escita. Pues parece que era uno de los sabios. Y llegó a Grecia para observar, creo, sus costumbres y sus gentes. Refería luego que hay en cada ciudad de los griegos un terreno señalado en el que enloquecen cada día, refiriéndose al gimnasio. Pues cuando llegan allí se desnudan y se untan con un medicamento. Dijo que éste les impulsaba a la locura; pues, al pronto, los unos corren, otros se derriban unos a otros, éstos extienden ambos brazos y pelean contra nadie, y aquéllos se aporrean. Y después de hacer esas cosas, en cuanto se enjugan el ungüento al punto vuelven a la sensatez, y recobrando la amistosa disposición mutua marchan con la cabeza gacha, avergonzándose de lo que han hecho. El (Anacarsis) decía esto tomando a juego

y tratando de burla, según yo pienso, un asunto no mezquino.»

38 (*Plutarco, Banquete de los siete sabios,* 11.154 E)

(Acerca de la mejor democracia...) «Anarcarsis dijo que es aquélla en la que, siendo consideradas iguales las demás cosas, lo mejor se define por la virtud y lo peor por el vicio.»

39 (*Appendix Vaticana,* 1.5)

«Dijo éste que las ciudades perecen en el momento en que los buenos no pueden distinguirse de los malos.»

40 (*Plutarco. Banquete de los siete sabios,* 7.152 A)

(Sobre cómo se haría famoso un rey o un tirano) dijo en cuarto lugar Anacarsis: «Si no quiere ser el único sensato.»

41 (*Plutarco, Solón,* 5.4)

«Conque, al preguntarle a Anacarsis, dicen que ridiculizó el empeño de Solón, quien pensaba contener con sus escritos las injusticias y excesos de sus conciudadanos diciendo que (sus leyes) no se diferenciaban de la telas de araña, sino que, como aquéllas, retendrían a los débiles y flojos que cayeran en ellas, pero serían desgarradas por los poderosos y ricos.»

42 (*Plutarco, Solón,* 5.6)

«Anacarsis, al presenciar una asamblea popular, dijo también eso de que se asombraba de que entre los grie-

gos hablaran los sabios y juzgaran los ignorantes.» (Cf. D. Laercio, I.103.)

43 (*Diógenes Laercio,* I.104)

«¿Cómo —decía—, prohibiendo el engañar, en los tratos comerciales se engañan a las claras?»

44 (*Diógenes Laercio,* I.105)

«Decía que el ágora (la plaza del mercado) era un terreno delimitado para engañarse unos a otros y cometer abusos.»

45 (*Plutarco, Cómo percibir los propios progresos en la virtud,* 7.78 F)

«Así Anacarsis decía que no vio a los griegos utilizar su dinero (sus monedas) para nada más que para contarlo.»

46 (*Plutarco, Charlas de sobremesa,* 693 A)

«Así como el sabio Anacarsis, que reprochaba a los griegos algunas otras cosas, elogiaba el oficio de los carboneros que dejando fuera el humo traen a casa el fuego.» (Cf. D. Laercio I, 104.)

47 (*Plutarco, Banquete de los siete sabios,* 5.150 D-E)

«Y cuando de nuevo dijo Árdalo: "Pero dioses sí que tienen los escitas." "Ciertamente —contestó—, y dioses que entienden la lengua de los hombres, no como los griegos, que aunque creen hablar mejor que los escitas, sin embargo piensan que los dioses escuchan más a

gusto a los huesos y los leños.» (Probable referencia a la materia de las flautas, usadas en ritos griegos.)

48 (*Gnomologio Vaticano,* 21)

«Al ser preguntado por uno qué tipo de muerte es más dura, dijo: "La de los afortunados".»

49 (*Gnomologio Vaticano,* 20)

«El mismo, preguntado por uno, qué de extraño había contemplado en Grecia, dijo: "Lo de que quemen a los muertos como insensibles, y que retiren sus restos quemados como sensibles".»

50 (*Ps. Ausonio. Sentencias de los siete sabios,* 7)

De Anacarsis el escita:
«Teme atreverte a algo vergonzoso sin testigos.»
«La vida perece, pero la gloria de una muerte no muere.»
«Lo que vas a hacer, has de evitar decirlo.»
«Es un suplicio si temes lo que no puedes vencer.»
«Cuando de verdad haces injusticia, entonces ayudas a tu enemigo.»
«Cuando en falso elogias, entonces dañas también a tu amigo.»
«Nada en exceso. Basta con que eso no sea ya un exceso.»

Nota marginal

La figura de Anacarsis inspiró la del viajero protagonista del famoso libro (en varios tomos) del abate Jean-Jacques Barthélemy: *Voyage du jeune Anacharsis en Grè-*

ce, dans le milieu du IVe siècle avant l'ère vulgaire, publicado hace ahora doscientos años, en 1788. El protagonista, como ya indica el título, no es el famoso huésped de Solón, sino un descendiente homónimo, porque el docto abate quiso evocar la Grecia clásica de mediados del siglo IV. La obra, que tuvo un enorme éxito en toda Europa (y hasta se tradujo en su voluminosa extensión al español a comienzos del XIX), combinaba la forma de la novela de viajes con una descripción de la Grecia antigua con fines pedagógicos. La época era propicia a ese tipo de relatos, cuyos precedentes más notables en el siglo eran *Les aventures de Télémaque* (París, 1717) de Fenelon, *Les voyages de Cyrus* de A. M. Ramsay (París, 1727) y, con decorado egipcio, *Sethos, histoire ou vie, tirée des monuments et anecdotes de l'ancienne Egypte, traduite d'un manuscrit grec,* de J. Terrasson (París, 1731).

Las andanzas del joven Anacarsis por Grecia, entre los años 363 a 337 a.C., se describen con gran erudición; en conjunto, la descripción de la antigüedad en tantas y tantas páginas resulta muy pesada para un lector actual, pero tenía su atractivo para el público de finales del XVIII, que apreció este *best seller* tan recargado de noticias del mundo antiguo. Su autor trabajó en él durante treinta y dos años. Es un curioso texto de una época que estuvo muy interesada en los autores clásicos, que desde las *Cartas persas* de Montesquieu gustaba de asomarse a esta literatura de costumbres, y que todavía no había encontrado el tipo de «novela histórica» de tema antiguo que se popularizó en el XIX, mucho más dramática. Fue un curioso homenaje al viejo Anacarsis, viajero ilustrado y protomártir del turismo (cf. J. F. Kindstrand, *Anacharsis. The Legend and the Apophthegmata,* Upsala, 1981, pp. 86-87).

Epiménides, un chamán de Creta

Este esquema (chamánico) se repite en algunos de los relatos sobre Epiménides, el vidente cretense que purificó Atenas de la peligrosa contaminación contraída por una violación del derecho de asilo. Pero desde que Diels le proveyó de una fecha fija y de cinco páginas de fragmentos, Epiménides ha empezado a parecer una persona, aun cuando, en opinión de Diels, todos sus fragmentos fueron compuestos por otros, incluyendo el citado en la *Epístola a Tito*.

Epiménides era originario de Cnosos, y quizá debido a este hecho gran parte de su prestigio: un hombre que había crecido a la sombra del palacio de Minos bien podía presentarse como poseedor de una sabiduría más antigua, especialmente después de haber dormido durante cincuenta y siete años en la cueva del dios de los misterios cretenses.

No obstante, la tradición lo asimilaba al tipo de chamán nórdico. Epiménides era también un experto de la excursión psíquica; y, como Ábaris, fue un gran ayunador, viviendo exclusivamente de un preparado vegetal, cuyo secreto había aprendido de las ninfas y que, por razones que sólo él sabría, solía almacenar en la pezuña de un buey.

Otro rasgo singular de su leyenda es que después de su muerte se observó que su cuerpo estaba cubierto de tatuajes. Cosa

singular porque los griegos solamente usaban la aguja de tatuar para marcar a sus esclavos. Puede haber sido una señal de su consagración como *servus dei*; pero, en todo caso, a un griego arcaico este hecho le hacía pensar probablemente en Tracia, donde se tatuaban las personas más distinguidas, y especialmente los chamanes.

Por lo que hace al Largo Sueño, es trata, naturalmente, de un cuento popular muy extendido; Rip Van Winckle no era un chamán. Pero el hecho de que el Largo Sueño se sitúe al comienzo de la saga de Epiménides hace pensar que los griegos tenían notica del largo «retiro» que constituye el noviciado de un chamán y que a veces transcurre en su mayor parte en un estado de sueño o de trance.

Estos párrafos que E. R. Dodds dedica a presentar a Epiménides, en su libro *Los griegos y lo irracional* (trad. esp., Madrid, 1960, pp. 137-138), me parecen muy a propósito para subrayar la curiosa personalidad de este «sabio» cretense. Dodds trata de él en el capítulo de su libro dedicado a «los chamanes griegos y el origen del puritanismo», y ahí está Epiménides en compañía de Ábaris y Aristeas, y de Zalmoxis, y de los más familiares Pitágoras y Empédocles, y del más mítico Orfeo. Esas líneas de Dodds destacan algunos de los motivos más peculiares de tan sorprendente figura: el largo sueño iniciático, su dieta vegetariana, su papel de purificador de Atenas y su piel tatuada. Rasgos chamánicos de una figura un tanto arcaica, que también pasó por ser un poeta épico, aunque los exiguos fragmentos de su obra que han sobrevivido sean de dudosa autenticidad.

Se dice también de Epiménides que pretendía ser una reencarnación de Eaco, y haber vivido muchas vidas en la tierra (lo que explicaría la afirmación de Aristóteles de que su adivinación no se aplicaba al futuro, sino al pasado desconocido). Diels pensó que esta tradición tenía que tener una fuente órfica y vio su origen en un poema órfico forjado con el nombre de Epiménides, por Onomácrito o uno de sus amigos (de nuevo Dodds, o. c., pp. 138-9).

Dodds duda, con buenas razones, de que esas reencarnaciones de Epiménides estén en conexión con el orfismo, pero no de la vinculación de nuestro «sabio» con ese tipo de chamán que encontramos en Pitágoras y en Empédocles, un poco más tarde. Se trata de un tipo de sabio que es, a la vez, un hombre dotado de poderes mágicos y casi divinos, un *theîos anér,* según decían los griegos. (Ya se lo llama Platón en *Leyes* I, 642 D; y Apuleyo lo nombra entre los «magos», junto a Pitágoras y Orfeo, y Empédocles, en su *Apología,* 27.) Ya E. Rohde, en su *Psyche* (1893), hace casi cien años, lo había considerado bajo este aspecto. Mircea Eliade, en su libro sobre *El chamanismo* (trad. esp., 1960, México, p. 304) no deja de citarlo, entre los ejemplos de chamanes de la Grecia antigua:

> Recordemos también la leyenda de Epiménides de Creta. Había «dormido» durante mucho tiempo en la caverna de Zeus, en el monte Ida; allí había ayunado y conocido los largos éxtasis. Salió de la caverna dominando la «sabiduría entusiasta», esto es, la técnica del éxtasis. Entonces «empezó a recorrer el mundo practicando el arte de curar, predicando el porvenir en su condición de vidente extático, explicando el sentido oculto de lo pretérito y alejando, como sacerdote purificador, los males enviados por los demonios a causa de los crímenes más graves (E. Rohde). El retiro en la caverna (descenso a los Infiernos) es una prueba iniciática clásica, pero no necesariamente «chamánica». Son los éxtasis, las curaciones mágicas y los poderes adivinatorios y proféticos de Epiménides los que le acercan al chamán.

Hasta aquí el texto de Eliade, quien subraya la afinidad de esta figura con las de Orfeo y Pitágoras, variaciones helénicas del mago tipificado como «chamán», que se da en muchas culturas, caracterizado por esos poderes extraños de adivinación, éxtasis y renacimientos, misión purificadora y un raro ascetismo.

A todo ello se añade, en el caso de Epiménides, su prodigiosa longevidad (ya Jenófanes decía que vivió

más de ciento cincuenta años) y, si es que se refiere a sí mismo en unos curiosos versos, que confesaba haber venido de la luna, ni más ni menos que el león de Nemea, que se enfrentó a Heracles.

Veamos un poco más despacio algunos de estos motivos, comenzando por el famoso del largo sueño en la caverna del Ida.

La versión que da Diógenes Laercio (I, 109-110) es bastante escueta, con su aire de motivo folklórico bien visible:

> Enviado en cierta ocasión por su padre al campo, en busca de una oveja, se desvió del camino a mediodía y se quedó dormido en una cueva durante cincuenta y siete años. Al levantarse después, se puso a buscar su oveja y, como no la encontró, regresó al campo, que encontró todo cambiado y en posesión de otro, de forma que se dirigió de vuelta a la ciudad sin salir de su asombro. Y allí, al entrar en su casa, se encontró con la gente que le preguntaba quién era, y al fin halló a su hermano menor, que ya se había hecho un viejo, y supo de él toda la verdad. Al ser reconocido pasó a ser considerado entre los griegos un favorito de los dioses.

En esta versión —paralela al relato de Washington Irving sobre Rip Van Winckle—,la siesta de cincuenta y siete años de Epiménides no estuvo especialmente aprovechada, sino que quedó como un largo paréntesis vacío. Sin embargo, el mismo D. Laercio sabía de la existencia de variantes, ya que anota algo después (I, 112): «Hay quienes sostienen que no se durmió sino que se apartó de los demás por un tiempo en que se ocupó de recolectar raíces.» (En tal caso, sospechamos, con la intención de preparar filtros y mejunjes mágicos.)

En la versión que da Máximo de Tiro, en dos pasajes distintos, afirma éste que «el sueño había sido su maestro»; es decir, que fue en ese largo sueño donde

adquirió Epiménides su sabiduría. En ese tiempo, mientras su cuerpo reposaba en la cueva, su alma habría viajado hasta los dioses y de allí habría retornado, al cabo de los cincuenta y tantos años, para resucitar como un hombre más iluminado respecto al presente y el pasado. Dice el texto más amplio de Máximo de Tiro:

> Llegó una vez a Atenas un varón cretense, de nombre Epiménides, que traía consigo una historia difícil de creer, que se contaba de este modo: se tumbó a mediodía en la cueva de Zeus Dicteo y allí, dijo, en un profundo sueño de muchos años seguidos se había encontrado él mismo con los dioses y las palabras de los dioses, la Verdad y la Justicia. (Máx. Tiro, 10.)

No era, pues, Epiménides discípulo de nadie, sino que en su hibernación prolongada en la cueva había tenido su mágica escuela; allí había emprendido el viaje iniciático a la morada de los dioses, allí había comenzado su peregrinaje hasta el encuentro con la Verdad y la Justicia. (También Parménides, en su famoso poema, cuenta cómo se encontró con esta diosa, que le reveló la doctrina del ser y el no-ser, en un viaje casi onírico.) «En sueños conversó con los dioses y habló con *Alétheia* y *Díke*», dice Máximo de Tiro, insistiendo que fue el reposar de Epiménides un largo soñar —*ónar*— y no un mero dormir —*hypnos*—. M. Detienne comenta esa vecindad de la Verdad y la Justicia en el mundo divino por el que se internó el dormilón cretense. Le dejo la palabra:

> La experiencia de Epiménides se halla en el mismo plano social y mental que la de las sectas filosófico-religiosas: su medio es el de los magos, los inspirados, los individuos de comportamientos excepcionales, los hombres al margen del grupo social que se organiza en la *polis*; el nivel de pensamiento es el del movimiento extático de los especialistas del alma. Epiménides es uno de esos magos que se alimentan de malva y asfódelo; es un purificador y un adivino: conoce el pasado, el presente y el porvenir. Al igual que todos los inspirados de su especie, está sujeto

a sueños catalépticos: su alma escapa de su cuerpo a voluntad. Es un tipo de experiencia que prolonga indiscutiblemente procedimientos de mántica incubatoria. El sueño es, en efecto, el momento privilegiado en que el alma, «trenzada al cuerpo» durante el día, una vez libre de su servicio, puede «recordar el pasado, discernir el presente, prever el porvenir». En el caso de Epiménides, si la conversación con *Alétheia* traduce un don de videncia, análogo al del adivino, satisface igualmente una *meléte* que intenta escapar del tiempo y alcanzar un plano de lo real que puede ser definido esencialmente mediante su oposición a *Léthe* (Olvido). Cuando se pone en contacto con *Alétheia,* Epiménides entra en familiaridad con los dioses, lo que es rigurosamente semejante al estatuto divino del iniciado de las «tablillas de oro» cuando puede tomar el agua fresca del lago Memoria. El plano de *Alétheia* es el del adivino: está caracterizado por la intemporalidad y la estabilidad. Es el plano del Ser, inmutable, permanente, que se opone al de la existencia humana sometida a la generación y a la muerte, carcomida por el Olvido.

Con estas brillantes líneas comenta Detienne, en *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (trad. esp., Madrid, 1981, pp. 131-132) (cf. también pp. 138-143 sobre el contraste con Parménides) el relato del encuentro de Epiménides con lo divino en su soñar. La Verdad y la Justicia que el mago conoce le dan poderes adivinatorios. Aristóteles dice —en su *Retórica,* 1418 a 24— que Epiménides «tenía revelaciones, pero no sobre las cosas futuras, sino sobre las pasadas, las cosas invisibles». También un adivino como Tiresias, en *Edipo Rey,* por ejemplo, sabe de lo oculto en el pasado, de lo invisible, como el crimen de Edipo y la muerte de Layo, por esos mismos poderes de videncia, por un contacto con la Verdad y la Justicia que se ven en otro ámbito; así como el adivino ciego ve las causas del mal presente en el pasado, el durmiente inmóvil viaja al encuentro de la Verdad y la Justicia, y vuelve de su sueño sabio, con una sabiduría «entusiasta e iniciática», como dice Plutarco (en la *Vida de Solón,* 12). El choque con la realidad al despertar del

sueño debió de ser duro: cuenta Diógenes Laercio que Epiménides envejeció en los mismos días que años había durado su sueño.

También, sin embargo, esa sabiduría obtenida por un procedimiento tan singular está al servicio de la organización cívica. Epiménides vuelve de su retiro para colaborar en el restablecimiento del orden; acude como purificador cuando se le requiere para beneficio de la comunidad, sea en Creta o en Atenas.

Como bien señala J. P. Vernant (en *Los orígenes del pensamiento griego,* trad. esp., Buenos Aires, 1965, p. 60), colabora con Solón para «restablecer en la ciudad, trastornada por las disensiones y las violencias causadas por los crímenes antiguos, la calma, la moderación, la *homónoia*».

En la línea de los magos purificadores —dice J. P. Vernant— la figura de Epiménides destaca con especial relieve. Plutarco lo define como un sabio en cuestiones divinas, dotado de una *sophía* «entusiasta e iniciática» (V. *Solón,* 12, 7-12); es a él a quien se llama a Atenas para arrojar de ella el *miasma* que pesa sobre la ciudad después del asesinato de los Cilónidas. Promotor de ritos catárticos, es también un adivino inspirado cuyo saber, nos dice Aristóteles, descubre el pasado, no el futuro; su don de doble vista descubre, efectivamente, las faltas antiguas; desvela crímenes ignorados cuya impureza engendra, tanto en los individuos como en las ciudades, un estado de perturbación y de enfermedad, el delirio frenético de la *manía,* con su cortejo de desórdenes, de violencias y de asesinatos. Pero ese reformador religioso, fundador de santuarios y de ritos, aparece al mismo tiempo como un consejero político que Solón asocia a su obra legislativa. En el fondo se trata, en ambos casos, de una actividad orientada en el mismo sentido y que aspira a ordenar la vida social, a reconciliar y unificar la ciudad. En la *Vida de Solón,* Plutarco, subrayando la parte que cupo a Epiménides en la reglamentación del duelo, que hace más equilibrado y más apacible, y en la medidas concernientes al recato de las mujeres, concluye: «Habiendo, como al término de una iniciación, santificado y consagrado la ciudad mediante ritos expiatorios, purifi-

cadores y fundaciones, la hizo obediente al derecho y más dócil (más fácil de persuadir, *eupeithê*), en el sentido de *homónoia*.

La intervención de Epiménides como purificador de Atenas la recuerda Aristóteles en su *Constitución de los atenienses,* al comienzo del texto conservado (I, 1). El *miasma* que contaminaba la ciudad era el provocado por el asesinato de los Cilónidas.

El aristócrata Cilón, un ateniense que se había distinguido con la victoria en los juegos olímpicos y que era yerno del tirano Teágenes de Mégara, intentó dar un golpe de mano en la ciudad y proclamarse tirano, apoyado por su suegro y un oráculo délfico. Pero el pueblo reaccionó, apoyando al arconte, Megacles, de la ilustre familia de los Alcmeónidas. Cilón y sus partidarios se acogieron al asilo del templo de la diosa en la Acrópolis. En compañía de un hermano, Cilón logró escapar de las iras del pueblo, pero sus partidarios fueron sacados a la fuerza del templo y asesinados. Esta acción constituía un claro sacrilegio, al despreciar el amparo sagrado del templo a sus suplicantes, y la mancha de impureza cayó especialmente sobre los Alcmeónidas que habían dirigido tal acción. Fue utilizado como un arma política contra la familia, a la que luego pertenecieron políticos tan destacados como el mismo Pericles. En las turbulencias de los años siguientes se pensó en la necesidad de purificar a la ciudad de ese crimen y para ello se llamó —hacia el 596 o el 603— a Epiménides, casi cuarenta años después del suceso (que fue hacia el 632 a.C.). Los Alcmeónidas se defendieron en un juicio popular y algunos fueron desterrados.

Tal como lo cuenta D. Laercio, Epiménides vino a Atenas llamado para tal catarsis, lo que habla de su enorme prestigio.

Por entonces la Pitia ordenó a los atenienses, que estaban abrumados por la peste, purificar la ciudad. Ellos enviaron una nave, capitaneada por Nicias, el hijo de Nicérato, a Creta, para invitar a Epiménides. Y él acudió y purificó la ciudad en la Olimpíada cuarenta y seis e hizo cesar la peste del modo siguiente: tomando unas ovejas, negras y blancas, las condujo a la colina de Ares. Y desde allí las dejó que triscaran por donde querían, después de dar órdenes a los servidores de señalar dónde se echara a descansar cada una para sacrficarla allí a la divinidad conveniente. Y así hizo cesar la calamidad. Por eso, aún ahora, es posible encontrar en diferentes demos del Atica altares anónimos, como reliquias de aquella purificación. Otros dicen que él indicó el crimen de Cilón como causa de la peste y aconsejó la expulsión pertinente. Y en ésta murieron dos jóvenes, Crátino y Ctesibio, y así eliminó la plaga.

Los atenienses decretaron que se le diera un talento y que una nave lo llevara de regreso a Creta. Pero él no aceptó el dinero y, en cambio, concluyó una alianza amistosa ante Atenas y Creta. (D. Laercio, I, 110-111.)

Plutarco (en la *Vida de Solón,* 12) da una versión muy próxima a ésta, y también recuerda que Epiménides se negó a aceptar un pago por su actuación; dice que pidió tan sólo una rama del olivo sagrado de Atenas y, contento con esto, se marchó.

La situación de la ciudad, agobiada por la epidemia de la peste, recuerda, de un lado, la escena inicial del *Edipo rey* de Sófocles (Tebas entera sufre la peste porque pesa sobre ella el crimen no vengado del asesinato de Layo), y por otra, la histórica peste de Atenas, al comienzo de la guerra del Peloponeso, tan inolvidablemente descrita por Tucídides. Plutarco cuenta que Epiménides ayudó también a Solón en moderar otros hábitos ciudadanos, como se recoge en la cita anterior de J. P. Vernant, actuando entonces ya no como purificador según un ritual religioso, sino como un consejero político discreto y prudente.

La fecha de tal purificación precisa claramente la llegada de Epiménides a Atenas, de acuerdo con la propuesta de Diels. (H. Demoulin lo había colocado un siglo antes en su libro *Epiménide de Crète,* Bruselas, 1901).

También la dieta de Epiménides era singular. Se alimentaba de un cierto preparado que él mismo se fabricaba (aunque tal vez la receta se la dieran las Ninfas), a base de algunos pocos elementos vegetales (como la malva y el asfódelo, y quizá algún tipo de cebolletas), administrado con frugal parsimonia. En *El banquete de los siete sabios* de Plutarco se comenta ese hábito alimenticio de nuestro sabio con cierta sorna:

Dijo Árdalo: «¿Acaso también a Epiménides, vuestro compañero y huésped de Solón, le prohíbe alguna ley apartarse de los otros alimentos y, llevándose a la boca un pequeño trozo de ese producto contra el hambre que él mismo fabrica, estar todo el día sin comer ni cenar?»

Como la discusión llamase la atención de los comensales, Tales, en son de burla, dijo que Epiménides era una persona sensata, ya que no quería tener trabajo moliendo y cociendo el grano para él mismo, como Pítaco. «Yo —dijo—, estando en Éreso, oí a la mujer, en cuya casa me hospedaba, que cantaba junto al molino: Muele, molino, muele, / pues también muele Pítaco, / que es rey de la poderosa Mitilene.»

Solón dijo que le causaba admiración que Árdalo no hubiera leído la ley de la dieta de Epiménides, escrita en los versos de Hesíodo: «El es, en efecto, el que en primer lugar le ha proporcionado a Epiménides los gérmenes para esa clase de alimentación, enseñándole a investigar

«cuán grande utilidad hay en la malva y en el asfódelo.» (*Tr.* 41)

¿Crees de verdad —dijo Periandro— que Hesíodo tuvo alguna vez en su mente algo parecido? ¿No crees que, por ser siempre un hombre que alababa la frugalidad, nos estaba recomendando los platos más sencillos y los más agradables? En efecto, la malva es buena para comérsela y dulce el tallo florido del asfódelo, pero esas cosas que quitan el hambre y la sed son más

drogas que alimentos y, según yo sé, están compuestas de miel, cierta clase de queso extranjero y toda clase de semillas difíciles de encontrar. (Plutarco, *Banquete,* 157, d-f.)

En este texto se sigue hablando de la dieta y de la abstinencia de carne, pero Solón considera que no es ese el camino para la sabiduría. («El abstenerse de comer carne, como cuentan que hacía Orfeo, el antiguo, es más bien un sofisma que una forma de evitar las injusticias en relación con el alimento. La única huida y purificación es llegar a ser uno completamente autosuficiente y no necesitar nada ni a nadie.») (Id., 159c.)

Volviendo a nuestro sabio vegetariano, parece que esa dieta suya tenía un cierto origen divino y unas consecuencias cómodas. Epiménides no precisaba evacuar nada de su cuerpo. Y además había encontrado un recipiente original para llevar su condumio: la pezuña de un buey. Así lo refiere D. Laercio: «Dice Demetrio que algunos cuentan que recibió de las ninfas cierto alimento, y lo guardaba en la pezuña de un buey. Tomándolo de poco en poco no se aliviaba con ninguna evacuación ni se le vio jamás comiendo. También Timeo lo menciona en su segundo libro. Algunos dicen que los cretenses le hacen sacrificios como a un dios.» (D. L., I, 114.)

Como se ve, la pintoresca dieta dio que pensar a muchos. E incluso pudo ser motivo de esa adoración de la gente de Creta. Está claro que, en primer lugar, está en relación con la pureza, como en las sectas de tipo órfico. Un purificador debe ser puro, y abstenerse de carne y de alimentos animales; si además su alimento es frugal y casi etéreo, tanto mejor. La anécdota que dice que Epiménides estaba dedicado a recoger y «cortar raíces» (*rizostomía*) durante su prolongado retiro (D. L., I, 112) merece considerarse en este punto: andaba proveyendo

a su despensa nuestro sabio recolector de hierbas. ¡Lástima no conocer ninguna receta de su herbolario! Por otro lado, esa dieta puede estar relacionada con su prodigiosa longevidad. Su amistad con las Ninfas, divinidades agrestes, de una eterna juventud y lozanía, sin duda expertas en las virtudes de las plantas, también viene al caso. Y, tal vez, podemos pensar, la actividad de Epiménides como curador tenía que ver con su atención a las plantas y a la dieta vegetariana. La *rizostomía* es una ocupación frecuente de las brujos y de las magas antiguas (de Circe y de Medea, por ejemplo), que van a buscar los ingredientes naturales para sus pócimas y filtros mágicos. Tal vez Epiménides fue un maestro en esa ciencia sutil, un curandero con su farmacia mínima y mágica. (Recuérdese, como es bien sabido, la importancia que la dieta tiene en el orfismo y en el pitagorismo, y cómo ese régimen alimenticio especial distingue a los iniciados y puros de los otros, los míseros mortales que vierten la sangre de los animales y devoran todo tipo de alimentos impuros.) Por otro lado, un sacrificador de ovejas, según los relatos de la purificación de Atenas, encaja mal con este tipo de santón vegetariano. Pero la tradición de la leyenda es sumamente vaga y complicada como para permitirnos precisiones ahora.

Una pequeña nota más, acerca de las Ninfas y Epiménides. «Teopompo, en sus *Prodigios,* cuenta que, cuando él estaba disponiendo el templo de las Ninfas, se dejó oír una voz desde el cielo: «Epiménides, no para las Ninfas, sino para Zeus» (D. L. I, 115). Acaso el sentido de este curioso prodigio esté en esa amistad del cretense con las divinidades agrestes. Tal vez el sabio estaba adornando el templete de las Ninfas con excesivo celo, y el gran Zeus —u otro dios atento a los honores debidos a éste —le advirtió de que debía agradecer al dios

supremo los beneficios que él adjudicaba a las Ninfas, tan sólo unas díscolas y selváticas divinidades de segunda categoría. El Zeus cretense, el del monte Ida, el que había vivido de niño en la gruta donde se durmió Epiménides, ése era un dios al que el mago debía estar sumamente reconocido. Si Delfos recomendaba a Epiménides como purificador de la peste, era sin duda el gran Zeus el dios que lo patrocinaba a fondo.

Respecto de la muerte de Epiménides tenemos una curiosa noticia en el texto de Pausanias (II, 21, 3), que dice que su tumba estaba en Argos, y que lo habían matado los espartanos:

> Delante del templo de Atenea dicen que está la tumba de Epiménides, a quien los lacedemonios, en su guerra contra Cnosos, cogieron prisionero y le dieron muerte, porque les profetizaba cosas poco favorables; y los argivos se apoderaron del cadáver y lo enterraron allí, según dicen ellos.

La noticia es un tanto pintoresca, no por el hecho de que consideraran al adivino responsable de los malos augurios (cfr. W. R. Halliday, *Greek Divination,* 1913, ed. Chicago 1967, pp. 96 y ss.), sino porque la famosa longevidad del sabio parece estar referida a una muerte natural y no violenta. Ya hemos visto que Pausanias da el dato como algo que «dicen...».

También Diógenes Laercio se hace eco de que profetizó algún desastre a los lacedemonios:

> Cuentan, en efecto, que fue un extraordinario profeta. Así, al ver la colina de Muniquia, dijo que los atenienses desconocían de cuántos daños sería causa ese collado, pues, de saberlo, lo arrancarían con los dientes. Y lo decía con enorme antelación. Se dice que fue el primero en llamarse a sí mismo Éaco, y que predijo a los ladedemonios que serían derrotados por los arcadios y dio a entender que había resucitado muchas veces.

De las dos profecías aquí citadas, la primera (que también recoge Plutarco, *Solón,* 12) es del tipo de la hecha por Quilón respecto de Citera: un observador sagaz deduce que un determinado lugar puede convertirse en una amenaza estratégica para una ciudad si lo toman los enemigos. (En el caso de Muniquia, eso sucedió cuando los espartanos la fortificaron durante la guerra del Peloponeso, casi dos siglos después.) La segunda revela mejor la capacidad mántica de Epiménides, que no sólo sabía de lo oculto en el pasado, como decía Aristóteles, sino también del futuro, como se ve por este ejemplo.

Los lacedemonios —según D. Laercio, I, 115— custodian su cuerpo en su país, conforme a cierto oráculo, según Sosibio de Lacedemonia. Tal vez porque guardar en el país el cadáver de un héroe o un personaje semidivino era una protección, o tal vez por conservar la piel del viejo santón que, según recogió Suidas, «al morir él, al cabo de muchos años, se encontró tatuada con letras. El mismo autor nos cuenta que la expresión «la piel de Epiménides» se convirtió en una frase hecha «por sus secretos».

Con sus misteriosas letras grabadas debía de estar muy arrugada cuando Epiménides se murió definitivamente, ya que según unos —como Flegón en su escrito *Sobre los longevos*— había vivido ciento cincuenta y siete años (es decir, cien y los cincuenta y siete de su sueño). Ya Jenófanes había oído decir que vivió ciento cincuenta y cuatro. Los cretenses, compatriotas suyos que siempre tuvieron fama de embusteros, alargaban algo más la cifra, dándole doscientos noventa y nueve años de vida.

Suidas recoge el testimonio de que Epiménides tenía capacidades para separar su alma del cuerpo: «un relato dice que su alma salía cuando quería y en el momento oportuno se reintroducía en su cuerpo». Esta facultad de peregrinajes psíquicos valdría evidentemente para ex-

plicar sus aprendizajes y encuentros en un mundo más allá de lo humano, realizados mientras su cuerpo reposaba en la famosa cueva. También otros chamanes griegos poseían esa facultad. (A veces exponiéndose a ciertos accidentes, como el que le sucedió a Hermótimo de Clazómenas, cuya alma se encontró, al volver de su viaje, con que habían quemado en una pira su cuerpo creyéndole muerto.)

Todos esos trazos acercan a Epiménides a figuras como la de Pitágoras, maestro en reencarnaciones y peregrinajes místicos. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, lo tardío y sinuoso de las fuentes que nos transmiten todas estas noticias misteriosas.

Como poeta épico Epiménides, según Diógenes Laercio, «compuso un poema sobre el *Origen de los Curetes y los Coribantes,* y una *Teogonía* en cinco mil versos, y otro poema sobre la *Construcción de la Argo y viaje de Jasón a la Cólquide,* en seis mil quinientos. Escribió también en estilo llano (en prosa, tal vez, *katalogáden*) *acerca de los sacrificios,* y *acerca de la constitución política de Creta,* y *sobre Minos y Radamantis,* en unos cuatro mil versos épicos. E hizo erigir en Atenas el templo de las Euménides, según cuenta Lobón de Argos en su obra *Sobre los poetas*» (D. L., I, 111-112).

Este Lobón de Argos, citado por Diógenes Laercio, era un erudito helenístico, del siglo III a.C., que en su obra *Sobre los poetas* aumentó los títulos atribuidos a los autores antiguos con algunas falsificaciones de su propia cosecha, o de fuentes harto dudosas. El caso es que resulta muy sospechosa esa lista de obras en verso y en prosa adjudicadas al lejano Epiménides. Hermann Diels, que reunió los fragmentos y los incluyó en su monumental edición de *Fragmentos de los presocráticos* (*Fragmente der Vorsokratiker,* 1.ª edición en 1903) colocó los breves testimonios de la labor poética de Epiménides en-

tre los autores de la «poesía cosmológica primitiva», a continuación de Orfeo y Museo, y antes de Ferecides y Acusilao; en dos apartados: el primero dedicado a su *Teogonía o oráculos* (*Theogonía e Chresmoí*) y el segundo a *Temas cretenses* (*Kretiká*), una cauta división.

Pero lo que nos queda es muy poco, y muy dudoso. Unas pocas palabras pueden reclamar ser citas textuales. Es el caso del verso más famoso de Epiménides, que debe esta fama a que lo citara San Pablo en su *Epístola a Tito,* I, 12:

¡Cretenses, siempre embusteros, vientres torpes!

Tanto Clemente de Alejandría como San Jerónimo rememoran esta cita, y el último cita los *Oráculos* de Epiménides como el texto originario. El verso de Epiménides contiene un eco de otro de Hesíodo (de la *Teogonía,* 26), puesto en boca de las Musas:

¡Pastores agrestes, ruin miseria, sólo vientres!

Y, a su vez, suscita un eco en Calímaco (*Himno a Zeus,* I, 8); como ya anotó el docto San Jerónimo. El poeta helenístico, diestro en alusiones eruditas, cita medio verso, ya proverbial, para recordar que los cretenses, que pretendían haber encontrado en su isla la tumba de Zeus, eran esos «Cretenses, siempre embusteros», a los que había calificado bien el antiguo sabio de Cnoso.

G. L. Huxley (en su *Greek Epic Poetry,* Londres, 1969, p. 81) piensa que este verso podría ser no de Epiménides, sino de un oráculo délfico que replicaba a otros del poeta cretense, en los que éste negaba que en Delfos estuviera el centro del mundo terrestre, «su ombligo», simbolizado en la piedra del santuario de Apolo.

Conviene citar a Plutarco (*Sobre la desaparición de los oráculos, en Moralia,* 409e):

Cuenta el mito de unas águilas o unos cisnes que, volando desde los confines de la tierra a su centro, vinieron a confluir a un mismo lugar, en Delfos, en el llamado Ombligo. Luego, tras un espacio de tiempo, Epiménides, el de Festo, rechazó el mito sobre el dios y, en un oráculo oscuro y ambiguo, dijo:

«Pues ni en el centro de la tierra ni del mar había un ombligo. Y si alguno hay, será visible a los dioses, pero invisible a los mortales.»

Es atractivo pensar que estos dos textos (frags. 1 y 11 de Diels) puedan estar relacionados de este modo. En todo caso, que un purificador como Epiménides tuviera un conflicto con el clero apolíneo de Delfos —en esta época de máxima propaganda del santuario— es algo muy curioso, y dudoso. Fue Delfos quien lo recomendó a los atenienses.

De todos modos, diremos de pasada que esa pretensión délfica de situar el centro de la tierra en su santuario debía de parecer muy discutible a gente que procedía del área del Egeo. En los primeros mapas, trazados por jonios —como Anaximandro y Hecateo de Mileto, o el que imagina Heródoto— esa pretensión délfica queda descartada, en beneficio de la costa jonia, aunque el mito del encuentro de las águilas sobre las cumbres vecinas al Parnaso perdure, como mito, mucho tiempo, y los sacerdotes del pítico Apolo persistan en mantener el título y el arcaico ombligo pétreo en su templo.

Pasemos a otro fragmento —el 2 de Diels— no menos pintoresco. Nos lo ha transmitido Eliano (en *Naturaleza de los animales,* XII, 7) y dice así:

Pues también yo soy estirpe de Selene de hermosa melena,
la que, agitándose terriblemente, expulsó a la fiera, al león,
y en Nemea, por causa de la soberana Hera, estrangulándolo,
lo sometió la fuerza divina del vigoroso Heracles.

Eliano da la cita para insistir en el origen del famoso león, y no en el personaje que habla, el hombre venido de la luna. Es curioso que no diga si es Epiménides quien se proclama selenita. Carl Robert, citado por H. Diels, supone que el nacido de la luna sería Museo, introducido como personaje en el texto. Es curioso que otro texto que alude al origen selenita del león de Nemea (Herodoro, en Taciano, 28, como noticia increíble), no se refiera para nada a este descendiente —en un doble sentido— de la Luna. M. L. West ha comentado —en *The Orphic Poems,* p. 50— que si la luna es vista como un terreno, un astro de cierta magnitud, habría que pensar que este texto debe de ser posterior a Anaxágoras, quien afirmó que la luna y el sol eran como grandes piedras en el espacio; muy posterior a Epiménides, por tanto.

El comienzo de estos versos evoca claramente las tablillas órficas, las laminillas áureas que se enterraban con los iniciados, en los que el difunto se proclama de estirpe divina, como tarjeta de visita para el Más Allá.

Dos versos más —frag. 19— pueden remontar a la *Teogonía* de Epiménides. En ellos se afirma que las Euménides (a las que, según Lobón, erigió un templo el poeta), eran hijas de Crono, como Afrodita:

> De él (*Kronos*) nació la áurea Afrodita, de hermosa cabellera,
> y las Moiras inmortales y las Erinias de variables dones.

Según esta versión, que difiere de la genealogía hesiódica de todas estas diosas, todas ellas vendrían a ser hermanas de Zeus y Hera. Sin duda, la *Teogonía* de Epiménides tendría una serie de variantes respecto de la hesiódica, y es probable que estuviera cercana a la órfica, por lo que vemos en los pocos restos que nos han quedado.

Los fragmentos más interesantes al respecto son los siguientes (están en la cuidada traducción castellana de A. Bernabé, en sus *Fragmentos de Épica griega arcaica,* Madrid, 1978, pp. 339-340).

Fragm. 5A (Damascio, *De los Principios,* 124): «Epiménides postuló dos primeros principios: Aire y Noche... de los que fue engendrado el Tártaro (supongo que el tercer principio, como una cierta mezcla combinada de los dos). De ellos, dos Titanes, un intermedio comprensible, llamado así porque en ambos se distiende la punta y el extremo. Mezclados ambos entre sí engendraron un huevo... del que luego surgió otra generación.»

Frag. 5B (Filodemo, *De la piedad,* p. 19, Gomperz): «En los versos épicos atribuidos a Epiménides se dice que todo se formó de Aire y Noche, como también Homero señaló que Océano y Tetis engendraron a los dioses...»

El fragmento 6 dice que la Éstige fue hija de Océano; el 7 y el 9 tratan de las Harpías; y uno dice que eran hijas de Océano y de Gea, que murieron en Regio, a manos de los hijos de Bóreas y otro que custodiaban las manzanas de oro, idénticas a las Hespérides. (Es muy probable que los testimonios sobre las Harpías procedan de su poema sobre los Argonautas y su viaje, en que aparecerán tales alados monstruos y las manzanas de oro.)

En su *Teogonía* debió de tratar de las luchas por la soberanía que enfrentaron a los dioses primigenios con Zeus, que se alzó con la victoria tras aniquilar al monstruoso Tifón, uno de sus más terribles oponentes. El fragmento 8 (que también procede del tratado de Filodemo de Gádara *Sobre la Piedad*) dice así:

Han dicho que Tifón le disputó el reino a Zeus, como Esquilo, en el *Prometeo,* también Acusilao, Epiménides y otros mu-

chos. Según Epiménides, Tifón, ascendiendo a la morada regia mientras Zeus dormía, y tras tomar las puertas, se introdujo dentro, pero se cuenta que Zeus acudió a defenderla, al ver asaltado su palacio y lo mató con su rayo.

(Hay otros fragmentos que atestiguan pequeñas variantes de detalle en la mención de algún personaje mítico menor, en los que no merece la pena detenernos ahora.)

En alguna cita se califica a Epiménides como «teólogo», *theólogos,* y sin duda está bien colocar a nuestro poeta entre esos primeros tratadistas del mundo de los dioses, entre Hesíodo y Ferecides. En la *Teogonía* contaría no sólo el origen y desarrollo genealógico de las estirpes celestes, sino también los comienzos del universo, a juzgar por el ya citado fragmento 5.

Colocaba al principio de todo el Aire (ese *Aer,* que es nebuloso y condensable, que Anaxímenes de Mileto consideró desde otra perspectiva el *arché* natural, como Tales había considerado el agua), y, en pareja con él, a la Noche (*Nyx*), y de ambos hizo proceder el Tártaro, un abismo insondable, y el gran huevo cósmico, que encerraba los gérmenes de muchas otras cosas. El huevo cósmico suele aparecer en otros textos llamados órficos, y se suele relacionar la *Teogonía* de Epiménides con esas especulaciones, que Aristófanes parodió hábilmente en un conocido pasaje de su comedia las *Aves* (693 y ss.):

Caos era, y Noche, y el negro Erebo al comienzo, y el anchuroso Tártaro, pero no había aún ni tierra, ni aire, ni cielo. Entonces, en el infinito seno de Erebo dio nacimiento Noche, primero de todos los de negras alas, a un huevo sembrado por el viento, del cual, en el ciclo de las estaciones, salió Eros, el muy deseado, resplandeciente la espalda con dos gemelas alas de oro, rápidas como el torbellino de los vientos. El, mezclándose en el ancho Tártaro con el alado y oscuro Caos, empolló nuestra raza y por vez primera nos trajo a ver la luz. Antes de esto no había raza de Inmortales, hasta que Eros lo mezcló todo. Entonces, de esa

mutua mezcla, nacieron Cielo, y Océano y Tierra, y la raza inmortal de los dioses bienaventurados...

Algo por el estilo, tal vez en tono más solemne que esta parodia del autor dramático, pudo ser el relato de Epiménides sobre los más remotos orígenes cósmicos. Nada en sus fragmentos evoca la reflexión filosófica; las breves reliquias de su *Teogonía* están próximas a la teología de los órficos (cfr. Kirk-Raven, *Los filósofos presocráticos,* trad. esp., Madrid, 1969, pp. 69-75, y W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega,* trad. esp., Buenos Aires, 1970, cap. IV, y especialmente pp. 95 y ss.).

Es lástima que hayamos perdido su poema sobre la expedición de los argonautas, ya que esa leyenda ofrecía episodios muy interesantes para una versión mistérica, con sus escenarios fabulosos, su dragón, sus magos y magas (Orfeo y Circe, por ejemplo, y Medea «cortadora de raíces» y preparadora de filtros mágicos). Con sus 6.500 versos tenía una extensión muy similar a la obra del helenístico Apolonio de Rodas (siglo III a.C.) y era más larga que las *Argonáuticas órficas* de un autor muy tardío. Habría sido interesante saber qué papel reservaba Epiménides a Orfeo —que en el último poema acaba de protagonista del desaforado viaje— y si el gran chamán, príncipe cantor, y no Jasón, era el héroe de la expedición a lejanas tierras en pos del áureo vellocino. Algunos pequeños fragmentos, que tratan de las Harpías y del rey Eetes, pudieron pertenecer al poema. Huxley (o. c., p. 81) cree que un episodio que hay en el texto de Heródoto (*Hist.,* IV, 179) puede provenir de la versión de Epiménides. Pero es bastante dudoso, ya que el mito era muy conocido desde antes; incluso desde antes de la *Odisea.*

En fin, es curiosa también la mención que hace Aristóteles en su *Política,* 1252 b 13, de un término inven-

tado por Epiménides: «La comunidad constituida para lo cotidiano de acuerdo con la naturaleza es la familia, (compuesta por) los que Carondas llama «compañeros de panera» y Epiménides de Creta «los del mismo hogar».

El término *homokápnous* quiere decir etimológicamente «los del mismo humo», es decir, los que se sientan junto al mismo hogar o fogón. Es un nombre que no evoca tanto el participar en la alimentación, como en el ámbito familiar en torno al fuego. Lo cual no deja de ser apropiado en alguien que tenía su propio hábito alimenticio. Quizá debe considerarse significativo que Aristóteles mencione a Epiménides en este contexto, cuando está tratando de las comunidades básicas, y junto a un legislador antiguo del siglo VII, Carondas de Catania. Tal vez habría leído el texto *Perì tês en Kretei politeías* que se atribuía a nuestro sabio, y que, como el resto de esas obras en prosa, era espúreo.

Respecto de esa otra obra *Acerca de Minos y Radamantis,* los dos grandes jueces del mundo de los muertos en la mitología posterior (ya en Platón), conviene recordar que tenían una relación con Creta, y que el propio Epiménides, según se decía, había confesado que él era Éaco, su compañero en ese tribunal del más Allá. Nada más sabemos sobre ese escrito.

En resumen, hemos de señalar que Epiménides es un personaje bastante distinto de los otros sabios que hemos visto. Un tipo variopinto, que, con sus notas extrañas, es también característico de esa época. Un sabio excéntrico, como lo será Anacarsis, pero con un aire de mago, de «hombre divino», de «chamán», que lo emparenta, como hemos repetido, con otros reformadores religiosos, como los órficos, y como Pitágoras o Empédocles, ambos algo posteriores a él. Fue poeta épico y genealogista en hexámetros, a la par que purificador y, tal vez, consejero po-

lítico. Esas conexiones están bien estudiadas —p. ej., en el libro de R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion,* Oxford, 1983, pp. 209 y ss.; y M. L. West, *The Orphic Poems,* Oxford, 1983, pp. 45-53—, y llamó la atención sobre su chamanismo E. R. Dodds, en el libro espléndido *Los griegos y lo irracional,* que hemos citado al comenzar a dibujar su perfil. La inclusión del prestigioso Epiménides entre los Siete es ya de época clásica: su nombre era uno de los propuestos para ese séptimo lugar tan disputado. Originario de Cnoso —o bien de Festo, otro famoso lugar donde hubo un palacio minoico— en la misteriosa Creta, trae consigo una aureola de oscuras raíces. En su largo sueño se hizo sabio; diestro en yerbas y en ritos de purificación, profeta y cantor de oráculos, proyecta una sombra distinta en el coro de los sabios. Con su curiosa y austera dieta se granjeó una larga vejez, y hasta más allá de la muerte mantuvo el secreto de su piel tatuada con letras. Nadie ha descifrado el mensaje de la piel de Epiménides.

A diferencia de los otros sabios, de él no nos quedan sentencias ni consejos prudentes. Sólo unos versos sueltos.

Ferecides fue el primero en escribir *en prosa* un tratado *sobre los dioses.* Este libro se conservaba aún en época de Diógenes Laercio, según dice éste, y, gracias a un hallazgo afortunado, aún podemos leer unas pocas líneas del mismo, en un trozo de papiro del siglo III d.C.

Lo primero se deduce de los testimonios de Diógenes Laercio, I, 116: «De éste dice Teopompo que fue el primero en escribir acerca de la naturaleza y de los dioses», y Suidas: «Cuentan algunos que fue el primero en publicar un tratado en prosa» (*pezôi lógoi*). Hay que combinar ambas noticias, pues ya antes otros habían escrito sobre los dioses (Hesíodo y Epiménides, por ejemplo), y también su casi coetáneo Anaximandro había compuesto un escrito en prosa sobre la naturaleza (*Perì phýseos*). Lo propio de Ferecides fue combinar la teología y la prosa, abandonando los metros épicos en que los anteriores habían cantado la génesis de los dioses.

Aristóteles cita a Ferecides como uno de los «teólogos» antiguos que no se expresaron en todo de forma mítica, lo que puede estar en conexión con su estilo prosaico, más que con el contenido mismo de su relato, a lo que sabemos. El texto de Aristóteles (*Metafísica,* 1091 b 8) dice: «... los teólogos *mixtos,* justamente por el no decir todas las cosas en forma mítica (*mythikôs*), como Ferecides y algunos otros, y también los Magos, hacen del principio engendrador lo mejor.» (Es decir, que lo que dio génesis a todo lo demás es no sólo lo primero en el tiempo (*prôton*), sino también lo óptimo (*áriston*); tal vez porque es eterno y divino, algo que otros pensadores atribuyen a lo que llaman «fundamento» o *arché.* (El término *arché* tiene esas connotaciones, pues es «inicio» y «poder», en dos acepciones vinculadas a veces.)

De Ferecides de Siro —dice D. Laercio, I, 119— se conserva el libro que compuso por escrito, cuyo comienzo es: «Zas y Crono existieron siempre, y también Ctonia. Ctonia recibió el nombre de Ge, después de que Zas le dio como regalo la Tierra (*Gê*).

Suidas nos da incluso el título del libro: «Todo lo que escribió es esto: *Sieteantros* o *Mezcla de dioses* o *Teogonía.*» Pasemos por alto lo que añade a continuación, de que «es una teología en diez libros que contiene la génesis y las sucesiones de los dioses», que parece debida a una confusión (con la obra de un tal Ferecides de Atenas, un genealogista del siglo v). Al libro le impusieron esos tres nombres por su contenido luego, ya que en el siglo VI los libros aún no llevaban títulos. Como se ve, el más curioso es el de *Sieteantros* (*Heptamychos*)— o acaso *Cincoantros* (*Pentemychos*), según una variante, que no vamos a discutir ahora—, que alude a las siete, o cinco, cavernas en que el semen de Crono se escondió antes de esparcirse en la pluralidad de los seres posteriores.

Los tres primeros seres, sempieternos, son éstos: Zas, Crono y Ctonia-Ge. Zas es una forma extraña del nombre de Zeus. Crono es el tiempo (es decir, *Chrónos,* un dios distinto de Crono, *Krónos,* el hijo de Urano y padre de Zeus según la teología oficial. Aunque algunos helenistas respetables como Wilamowitz y Diels argumentan que un nombre debe haber sustituido al otro, parece correcto aceptar que se trata de *Chrónos,* como dice el texto). Ctonia (*Chthonía*) es la Tierra profunda, frente a Ge, o Gea (*Gê, Gaîa*), que es la Tierra en su superficie. Cuando la Tierra profunda recibió la tierra extensa (*gê*) como regalo, que la recubrió —acaso como un vestido a una novia—, pasó a tomar su nombre. El pensamiento mítico gusta de esos juegos metonímicos. (La diosa Gea, Tierra, era, en la mitología tradicional, la de Hesíodo, una diosa primigenia, esposa de Urano y madre de los Titanes.)

Este trío primordial, no engendrado, eterno, prolífico, es el origen, pues, de los demás seres, y del mismo universo, creado en su sorprendente multiplicidad a partir de sus actos. Parece que de un lado estaría Crono, esa rara imagen del Tiempo, quien, de su semen, distribuido en unos misteriosos escondrijos, siete o cinco, tal vez albergados en el seno de Ctonia, habría dado lugar a los primeros elementos físicos, y, de otro lado, la pareja de Zas y Ctonia se habría unido en una boda fecunda para engendrar y amparar a otros seres divinos, en una teogonía que conocemos muy mal, por lo fragmentario y escaso de nuestras fuentes.

Ferecides de Siro —dice el tardío Damascio (*De principiis,* 124 bis)— escribió que Zeus, Crono y Ctonia existieron siempre, como los tres primeros principios (*treîs prôtas archás*)... y que Crono produjo de su propio semen el fuego, el aire móvil y el agua (*pŷr, pneûma, hydor*)... de los que, repartidos en cinco escondrijos, se formó otra numerosa generación de dioses, la lla-

mada de los cinco escondrijos, lo que tal vez es igual que decir «de los cinco mundos».

Como comentan Kirk y Raven (o. c., p. 89), es probable que el autor de esta cita traduzca a un lenguaje posterior, de origen aristotélico y estoico, lo escrito por Ferecides. En principio, parece que el semen de Crono fue repartido en cinco lugares cavernosos —o tal vez siete, siendo Zas y Ctonia los dos otros puntos donde el Tiempo guardaría su potencia engendradora— y de allí habría surgido una nueva y numerosa progenie de seres. Una curiosa alusión a esos «escondrijos» está en un texto de Porfirio (*Sobre la cueva de las ninfas*, 31): «Ferecides de Siro habla de escondrijos, hoyos, cuevas, puertas y portones, y, mediante ellos, habla en enigmas de las generaciones y muertes de las almas.» Este autor neoplatónico interpreta alegóricamente al arcaico teólogo; pero es muy dudoso que ese sentido ya estuviera en sus palabras. (Y por más que Ferecides, en otros lugares, hablara de la transmigración de las almas.)

Por un fragmento de papiro egipcio (publicado por Grenfell y Hunt en *Greek Papyri*, ser. II, n.° 11, p. 23) tenemos a nuestro alcance unas pocas líneas del propio escrito de Ferecides. Es un fragmento que habla de las bodas de Zas y Ctonia:

... Le construyen las casas, muchas y grandes. Y cuando todas estas estuvieron acabadas, y utensilios, y siervos, y sirvientas, y todas cuantas cosas son necesarias, cuando todo esto estuvo dispuesto, celebran la boda. Y al llegar el tercer día de la boda entonces Zas hace un manto (o velo) grande y hermoso y en él pinta (de colores) la tierra y a Ogeno, y las moradas de Ogeno...

... (queriendo [?]) que sean tus bodas, te honro con esto. Recibe mi saludo y tú sé mi esposa. Estas dicen que son los primeros Desvelamientos (*Anakalypteria*). De aquí nació tal costumbre para los dioses y para los hombres. Aceptando ella bien el manto...

El fragmento de la *Teogonía,* redactado en un estilo arcaico (que H. Fraenkel ha analizado bien en su *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums,* Munich, 1962, pp. 279-282) cuenta cómo Zas le ofrece a Ctonia un velo o manto, que él mismo fabrica y pinta de colores (*poikíllei*), como un presente de bodas, en que están la misma tierra (*Gé*) y el Océano (con el extraño nombre de *Ogenos*), que la rodea. Luego explica que ese acto primordial es el origen mítico del rito nupcial del desvelamiento de la novia (rito entre los dioses y los hombres). La noticia etiológica se añade al relato de ese don del *phâros,* velo o manto (una variante del *peplos* nupcial, como el que Afrodita regaló a Harmonía en su boda con Cadmo, o como el que Medea regala a la recién desposada novia de Jasón). Es muy dudosa, por otra parte, la identificación de Ctonia con Hera, la esposa de Zeus en la tradición mítica oficial (cfr. W. Pötscher, *Hera,* Darmstadt, 1987, pp. 30-32).

Recordemos que, en otro fragmento, se decía que Ctonia recibió el nombre de *Gê* «después de que Zas le dio en regalo la Tierra (*gê*)». Ahora vemos que la Tierra-Ge venía pintada en el velo de bodas, hechura del mismo Zas. Como comentan Kirk y Raven (o. c., pp. 93-94):

Con el velo, Zas le da también a Ogeno, que puede ser considerado como una parte de la superficie de la tierra en sentido amplio, pero que no es una prerrogativa de Ctonia en el sentido que lo es de Ge. Ctonia representa inicialmente la subestructura sólida de la tierra más que su abigarrada superficie, Ge y Ogeno. La cuestión principal radica ahora en saber si el tejido o bordado de la Tierra y Océano es una alegoría de un verdadero acto de creación. Parece probable que sí lo es: ¿qué razón hay, de lo contrario, para que Zas acometa esta extraña labor, impropia de un varón —muy distinta, conviene advertirlo, de la decoración del escudo de Aquiles por obra de Hefesto en el canto 18 de la *Ilíada*? No es simplemente para simbolizar el regalo de Ge, como un precedente mitológico de las Anacalipterias, el desve-

lamiento de la novia; hay, en efecto, en tal historia ese elemento etiológico, como explícitamente se dice, pero no era necesario que el presente fuera de una naturaleza tan fantástica, de no tener una significación mayor que la de un simple desvelamiento.

También Clemente de Alejandría se refiere a ese «velo pintado» que se revistió la novia divina y primordial (*pepoikilménon phâros ep 'autêi*), y nos da una noticia más acerca de la figura de Ctonia: la diosa se presentaba como una encina alada. El manto o velo decoraba, pues, esa figura del árbol con alas, *drys hypópteros,* que existía antes de que se creara sobre su manto abigarrado el mundo, en una imagen que recuerda esa del Árbol de la Vida de mitos orientales, o el Yggdrasil de los escandinavos.

No quiero entrar aquí en disquisiciones acerca de si esa encina alada era la propia diosa o, simplemente, el bastidor que Zas utilizó al tejer el variopinto manto. (Remito a los libros de Kirk y Raven, de un lado, y de M. L. West, de otro, a los interesados en las interpretaciones sobre el tema.)

No nos resulta tan sorprendente como esa imagen el que, según recoge Proclo (en su *Coment. al Timeo,* p. 54 Diehl), Zas asumiera el papel de Eros, el Amor, en su impulso al proceso creador:

Ferecides decía que Zeus, cuando iba a actuar como creador (*demiourgeîn*), se transformó en Eros, porque habiendo creado el mundo de opuestos los recondujo a la armonía y a la amistad e inseminó a todas las cosas identidad y unidad, la que penetra a través de todos los compuestos.

Es curiosa esta referencia a que el mismo Zeus se convirtiera en Eros (una figura esencial en ciertas cosmogonías), representando el impulso hacia la unión erótica como paso hacia la generación posterior de otros seres. (Eros es una figura destacada en la concepción órfica,

como dios primigenio). En una cita de Máximo de Tiro (IV, 4) se alude a ello: «Pero contempla también la poesía del Sirio, a Zas, a Ctonia y a Eros entre ellos, y el nacimiento de Ofioneo, la batalla de los dioses, y el árbol y el peplo.» Aparece aquí un nuevo personaje, Ofioneo, que ya por su nombre (*óphis*=«serpiente») parece evocar un primitivo dragón o monstruo serpentino, como el de las cosmogonías orientales. Luego habría una batalla entre dioses, sin duda para conquistar la soberanía celeste, cósmica, de la que triunfador saldría, a buen seguro, Zas. (Como en Hesíodo Zeus derrota a los rebeldes Titanes, y a Tifeo.) Otra referencia a la batalla la da Celso (en Orígenes, *Contra Celso,* IV, 42):

> Ferecides, que fue muy anterior a Heráclito, contaba un mito de que se enfrentaron ejército contra ejército y del uno hicieron jefe a Crono (esta vez *Krónos* y no *Chrónos*) y del otro a Ofioneo, y relataba sus desafíos y luchas y que llegaron al acuerdo de que aquellos que de uno y otro bando cayeran en Ogeno, esos serían los vencidos, y los que les arrojaran y vencieran, esos poseerían el cielo.

Es probable que, como Kirk-Raven sugieren, *Chrónos* se transformara en *Krónos* y éste venciera a Ofioneo y sus huestes, y, tras la victoria, se coronara primer soberano del cielo. Y que Zas, convertido en Zeus, lo destronara luego. En esa lucha puede detectarse una influencia oriental. «La lucha cósmica con un dios serpiente no es, naturalmente, exclusiva de Grecia, sino que se encuentra en toda el área del Oriente próximo con anterioridad a Hesíodo, tanto en contextos semíticos como indoeuropeos. Compárese la lucha de Marduk con Tiamat ayudada por una serpiente en el mito babilonio de la Creación; la victoria del dios de la tormenta sobre el dragón Illuyanka en la leyenda hurro-hetita del mismo nombre, y el sojuzgamiento, durante la noche, del dragón Apofis por el



dios sol egipcio, Ra, en su viaje bajo la tierra. La batalla entre Zeus y Tifeo-Tifón (correlato del Seth egipcio) tuvo lugar, según versiones posteriores, aunque no en Hesíodo, en Cilicia, especialmente en el monte Casio, junto al centro minoico protofenicio de Ras-Shamra/Ugarit. Coincidía claramente con una versión local del tema del dios-cielo y el monstruo-serpiente y es posible que dicha correspondencia fuera la razón principal para afirmar que Ferecides la tomó de los fenicios.» (Kirk-Raven, o. c., p. 103.) «También Ferecides —dice Filón de Biblos— tomó su punto de partida de los fenicios, cuando escribió su teología acerca de Ofioneo, al que llama dios, y los Ofiónidas.»

En su reflexión sobre los motivos de esta Teogonía, Kirk-Raven sugieren la ordenación de lo que conocemos más o menos así: En un comienzo existen, desde siempre, los tres dioses. Luego Zas coloca su semen en las cinco o siete cavidades, en Ctonia. Nace Ofioneo y otros seres ctónicos. Ofioneo, al frente de los ofiónidas, desafía a Crono (ahora *Krónos*) y es derrotado y arrojado al fondo de Ogeno (=Océano). Crono es sometido, no sabemos cómo, por Zas (Zeus). Boda de Zas y Ctonia-Ge y producción de nuestro mundo. Reparto de las esferas de dominio divino y lanzamiento de los enemigos de Zeus al Tártaro (o. c., pp. 104-106).

Bien pudiera ser así, más o menos, la secuencia de las génesis y teomaquias. De lo que no cabe duda es de que tenían un cierto colorido fantástico todos esos encuentros primigenios. «Ferecides es, sin duda, una figura notable dentro de la historia de la especulación cosmogónica griega», como dicen Kirk y Raven, como un mitólogo que está próximo de los primeros filósofos y de los «órficos eclécticos de tres y más siglos después». Ahora bien, es discutible que «no haya apenas en él huellas de un especial influjo del Oriente Próximo». Procedente de una isla

del Egeo, hijo de un tal Babis, nombre que no es griego, sino sirio o fenicio, nos ha dejado un texto en el que parecen notorios algunos temas y motivos que encontramos en otras mitologías orientales y más antiguas.

M. L. West (en *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971) ha dedicado a Ferecides los dos primeros capítulos de su libro (pp. 1-75) para destacar cuántos elementos orientales pueden rastrearse en ese primer libro en prosa sobre teología. En el «sincretismo» de Ferecides, West encuentra ecos de temas persas, asirios e incluso indios. «Cuando reflexionamos que sus doctrinas son parte de un sistema que contiene tantos elementos del pensamiento oriental (y en algunos casos indio), el Tiempo progenitor cósmico, los tres elementos y los cinco, las cuevas secretas, la expulsión de la gran serpiente a las aguas exteriores, las mansiones de Ogeno, el manto de Ctonia, el árbol del mundo, y el agua de la vida— sólo los más obstinados agnósticos declinarán el admitir que estos rasgos vienen de afuera y no de la fantasía de Ferecides» (West, p. 68). Los paralelismos indicados en los análisis de West son, en su conjunto más que uno a uno, bastante convincentes y su tesis de que lo que caracterizó a nuestro «sincrético Ferecides» fue el haber introducido algunos motivos de mitologías orientales en el ámbito griego es sumamente razonable. Esa combinación de motivos orientales —y a la lista de los citados podemos añadir el de la transmigración de las almas o *metempsicosis* que Ferecides, maestro de Pitágoras, parece haber sustentado— es fácil de comprender en esa época y ese ambiente, cuando también en el arte arcaico la influencia oriental es bien visible. En su sincretismo con la mitología helénica tradicional, en esa mezcla de temas y en su estilo a medias mítico, a medias no mítico (como ya anotó Aristóteles), en el uso de la prosa para exponer la genealogía de los dioses, vemos en Ferecides

una figura de transición entre dos momentos, a igual distancia de los épicos aedos que de los fisiólogos presocráticos.

Su libro, como hemos visto, se conservó hasta muy tarde. Todavía ocho siglos después, al parecer, podía encontrarse algún ejemplar. Pero fue considerado como un texto curioso más que como un libro influyente y discutible. El motivo de esto lo señala acertadamente West: la nueva teología de Ferecides no estaba ya a la altura de los tiempos; era pintoresca, pero su argumentación era demasiado fantasiosa, y su prosa poco moderna en comparación con otras (como la de su contemporáneo Anaximandro, por ejemplo), y algunas de sus ideas encontraron pronto expositores más avanzados y seductores (como Pitágoras).

A pesar de algunas semejanzas con las ideas de los pitagóricos, su libro estaba destinado a permanecer sin influir a otros, a ser una curiosidad literaria; fracasó en captar la imaginación griega. Podríamos entender mejor las razones si tuviéramos el libro. Pero puede sospecharse que el error de Ferecides estuvo en ofrecer los mitos griegos desprovistos de razonamientos de apoyo, justo en la época en que los griegos estaban empezando a reclamar lo opuesto. No era que el *theólogos* tuviera ya que abandonar la plaza al *physiólogos*. Pocos pensadores griegos, después de todo, tuvieron mayor audiencia que Pitágoras y Platón. Pero sus poéticas fabulaciones tenían un respaldo teológico coherente que, podemos sospechar, les faltaba a las de Ferecides. No era, en el sentido que trataremos de definir, un filósofo. (West, o. c., p. 75.)

A Ferecides podría referirse lo que Platón dice en el *Sofista* (242, c-d), criticando a los primeros filósofos: «Me parece que cada uno de ellos nos relata un mito como si fuéramos niños; uno dice que los entes son tres, que a veces pelean entre sí y que otras, convertidos en amigos, llevan a cabo bodas y nacimientos y dan alimentos a sus crías...» Era un teólogo «mixto», como lo llama Aristó-

teles. De un lado su obra marca un avance respecto de la de Hesíodo en algún aspecto (cfr. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (1947), Oxford, 1967, pp. 66-72); pero en los tiempos de Anaximandro nuestro teólogo resulta un pensador ambiguo. Si él fue el primer teólogo en prosa, Anaximandro fue el primer filósofo en escribir un libro en prosa. Basta pensar en que éste consideró como *arché* lo infinito, el *ápeiron,* y en la frase que tenemos conservada de su obra («las cosas mismas se pagan mutuamente pena y retribución por sus injusticias según el orden del tiempo») para advertir que el milesio se movía en un mundo de pensamiento mucho más avanzado que el de este filósofo de su misma generación.

Ferecides pertenece a una generación algo posterior a la de los Siete, y pudo ser, como dice Diógenes Laercio, discípulo u oyente de Pítaco de Mitilene y maestro de un filósofo como Pitágoras, nacido en la cercana isla de Samos. Su madurez se sitúa a mediados ya del siglo VI.

Al revés que en el caso de Epiménides, para tratar de Ferecides hemos empezado por hablar de su obra y continuamos ahora con su vida, de la que sabemos muy poco. Lo que Diógenes Laercio (que aún tenía su libro) sabía de su vida es un montón de anécdotas pintorescas y sueltas. He aquí lo que cuenta:

Ferecides de Siros, hijo de Babis, según dice Alejandro en sus *Sucesiones,* fue oyente de Pítaco. De él refiere Teopompo que fue el primero en escribir sobre la naturaleza y (el origen) de los dioses.

Muchas y prodigiosas cosas se cuentan de él. Como que paseaba por la costa de Samos y, viendo a lo lejos una nave que corría viento en popa, dijo que pronto se hundiría. Y se hundió ante sus miradas. Otra vez, al beber el agua de una fuente que procedía de un pozo, predijo que al cabo de tres días habría un terremoto, y así sucedió. Yendo de Olimpia a Mesenia aconsejó a su huésped Perilao que se expatriara con sus siervos y fami-

liares. No logró persuadirle, pero Mesenia fue conquistada. También aconsejó a los lacedemonios no tener en estima ni el oro ni la plata, según cuenta Teopompo en sus *Prodigios*. Contó que se lo había ordenado Heracles en un sueño, y éste mismo durante la noche mandó a los reyes (de Esparta) que hicieran caso a Ferecides. Pero algunos atribuyen la anécdota a Pitágoras.

Hermipo cuenta que, al entablarse la guerra entre los efesios y los magnetes, como ansiaba que vencieran los de Efeso, le preguntó a un caminante que de dónde era, y al contestarle que «de Efeso», le dijo: «Arrástrame por las piernas y deposítame en el territorio de los magnetes, y comunica a tus conciudadanos que, tras su victoria, me entierren allí. Esto es el testamento de Ferecides». Aquél lo refirió así, y los lacedemonios en su ataque del día siguiente sometieron a los magnetes, y enterraron a Ferecides en aquel lugar al que lo habían llevado y le tributaron magníficas honras fúnebres. Pero algunos cuentan que fue a Delfos y se arrojó desde lo alto del monte Coricio.

Pero Aristóxeno, en su obra sobre *Pitágoras y sus íntimos*, relata que murió de enfermedad y que Pitágoras lo enterró en Delos. Otros cuentan que murió consumido del mal de piojos. Y cuando Pitágoras fue a visitarle y le preguntó cómo se encontraba, sacando un dedo a través de un boquete de la puerta le contestó: «Por la piel se ve». De ahí tomaron los filólogos esa expresión; que se aplica a los textos más deteriorados, aunque alguno por error la aplican a los mejores. Decía también que los dioses llaman a la mesa «inspectora de sacrificios» (*thyorós*).

Cuenta Duris en el libro segundo de sus *Estaciones* que le dedicaron esta inscripción:

«De toda la sabiduría en mí está el tope. Y si algo más hay,
adjudícalo a mi discípulo Pitágoras, que es el primero
de todos en la tierra de Grecia. No miento al proclamaros esto».

Ión de Quíos dice sobre él:

Así éste, cuyo adorno fueron la hombría y la decencia,
incluso muerto tiene un vivir agradable a su alma,
si verdaderamente Pitágoras el sabio sobre todos los hombres
sabía y llegó a enterarse de su exacto destino.»

He escrito sobre él estos versos, en metro ferecracio:

El ínclito Ferecides,
que antaño engendró Siros,
fama es que, al morirse,
mudó su forma antigua;

y que ordenó enterrarle
en tierra de Magnesia
para dar la victoria
a los nobles ciudadanos de Efeso.
Había, pues, un oráculo
que él solo sabía, aconsejándolo.
Y murió entre aquéllos.
Es este un relato verídico.
Cuando alguien es realmente sabio,
es un beneficio mientras vive,
e incluso luego cuando ya no está.

Como se ve, todo esto son poco más de tres o cuatro profecías y tres modos de muerte distintos; en buena parte, unos cuantos tópicos que podían referirse a cualquier personaje parecido (véanse, por ejemplo, las profecías de Epiménides). De las tres muertes, la de que se arrojara por los precipicios de Delfos (como Empédocles se precipitó en el Etna), resulta inexplicada. Frente a su tumba en Magnesia está su enterramiento en Delos, por Pitágoras. Morir en la isla consagrada a Apolo, en la que en época clásica no se permitía fallecer a nadie, habría sido excepcional, así como el hecho de que Pitágoras sepultara allí a su maestro. Lo de que él mismo se preocupara de dejar su cadáver en Magnesia, para favorecer a los efesios, al modo de un héroe que, aun bajo tierra, favorece el territorio en que reposan sus huesos (como Edipo en Colono o Epiménides en Lacedemonia), parece, pues, la más verosímil de las tres variantes.

En cuanto a la alusión, en los versos de Diógenes Laercio, a que «al morirse, mudó su forma antigua», debe de referirse a la transmigración de su alma, una teoría defendida por Ferecides, probablemente de origen oriental, y que acaso tomara de él su discípulo Pitágoras.

La relación con el filósofo de Samos es probablemente el rasgo más destacado de la biografía evanescente de Ferecides. Los biógrafos de Pitágoras, como Porfirio y

Jámblico, recuerdan también que le tuvo por maestro y se ocupó de asistirle en su enfermedad y de enterrarle.

Es un tanto pintoresco ese detalle de que para mostrar a su visitante cuán dañado andaba, Ferecides le sacara, por algún resquicio de la puerta, su dedo carcomido (como los niños encerrados le enseñan a la bruja un hueso de pollo). El erudito Diógenes Laercio aprovecha para decirnos que tal fue el origen de una expresión en uso entre los ratones de biblioteca, ante un papiro o un pergamino que han de examinar: «por la piel se ve» (su valor y su estado de conservación). No deja de ser significativo que de las frases de nuestro sabio haya quedado ésta para uso de gente libresca.

Como no pudieron meter a Ferecides en la serie de los filósofos presocráticos (ya que su estilo y sus temas no lo permitían) ni tampoco entre los poetas (ya que su estilo de escritura lo vetaba), los antiguos lo colocaron en la cola de los Siete Sabios. Ya hemos anotado que era una generación más joven que los otros.

No sabemos cómo se difundió su fama, ligada al libro que le sobrevivió tantos siglos. Entre Hesíodo y los órficos, antes de Pitágoras y en contraste con Anaximandro, el relato que hizo de la teogonía y la cosmogonía estaba enriquecido con muchos ecos de mitos y de ideas orientales. Su sincretismo no logró, al parecer, gran éxito, aunque Ferecides se perfila como precursor de algunas creencias de gran difusión posterior.

La muerte más terrible, entre las que le adjudicaron, es la de que acabara comido de piojos. Para un pensador que defendió que el alma trasciende la vida del cuerpo, el modo de muerte es menos importante. Pero no dejo de pensar que tal vez esa muerte piojosa fuera una venganza, por escribir de los dioses en prosa, dejando el venerable hexámetro y la invocación a las memoriosas Musas. Con Ferecides la teología pierde su forma poética, aunque

sigue conservando su propia poesía en el fondo de sus mitos fabulosos, de extrañas raíces. La preocupación por encontrar los comienzos del todo, aceptando sugerencias venidas del Oriente, dio a Ferecides el impulso a la escritura. Pero escribir de los dioses en prosa es muy arriesgado siempre.

II

El legado más famoso y popular de los Siete fueron sus sentencias, máximas breves y densas, consejos morales, píldoras sapienciales. En un principio esas máximas se transmiten por tradición oral; unas pocas reciben el inmenso honor de quedar pintadas en el templo apolíneo de Delfos; mucho después son recogidas en una colección, como la que hace Demetrio de Falero (350-280 a.C.) con un prurito anticuario. El mismo que se preocupó por recoger el repertorio de fábulas atribuidas a Esopo, el discípulo de Aristóteles, estudioso de la sabiduría popular tradicional, reescribió esa colección de sentencias atribuidas a los legendarios Siete Sabios. Del libro de Demetrio de Falero proviene el extracto que nos da Estobeo, un erudito tardío.

Con el tiempo, como apuntó B. Snell, esos dichos antiguos se van haciendo más triviales y se mezclan con otras frases menos precisas. Este tipo de saber popular no tiene, desde luego, entre sus méritos la precisión ni la exclusividad. Pero algunas de esas famosas sentencias

conservan, en su lacónica expresión, la carga semántica original y su elegancia. La sentencia, *gnóme,* es una forma expresiva —no sé si podemos decir «literaria»— muy apreciada por los antiguos. Desde Hesíodo hasta Menandro, el comediógrafo de la Comedia Nueva, pasando por autores tan clásicos como Esquilo, Heródoto, Píndaro y Aristófanes, las *gnómai* o máximas tienen un papel destacado en los grandes textos griegos. Y es sobre todo en la época arcaica donde surgen esas sentencias memorables con un especial vigor, rico en resonancias.

Como «reliquias de la antigua sabiduría» (*enkataleímmata tês palaiâs sophías*), según decía Aristóteles (en su *Perì philosophías,* frag. 8 Rose), esas condensadas reflexiones sobre la conducta conveniente remiten a una concepción de la vida humana que es una ética laica y, por decirlo así, «burguesa». Frente al mundo aristocrático de antaño, los Siete ofrecen una moral en la que se insiste en la moderación, la cautela, la veracidad, la laboriosidad, nuevos valores cívicos. En algunos líricos de la época encontramos consejos parecidos; así, por ejemplo, en Teognis y en Simónides, que no deja de comentar algunas sentencias con afán de corregirlas; y el mismo Solón es uno de estos primeros elegíacos, sabio y poeta.

Ese espíritu de prudencia y de utilitarismo, desligado de anhelos utópicos e impregnado de pragmatismo y de cautela, va muy de acuerdo con la moralidad que el clero délfico protege. Algunas de estas máximas se graban sobre las paredes del atrio de Apolo. El espartano Quilón, según la leyenda, acude a Delfos para inscribir allí su frase «Nada en exceso», junto a esas de «Conócete a ti mismo» y la de «Da fianza y ya tienes ruina». Como comentó J. Defradas —en *Les thèmes de la propagande delphique,* París, 1954—: «Por el "Conócete a ti mismo", el hombre es invitado a tomar conciencia de lo que le distingue de la divinidad, y a no sobrepasar su propia naturaleza.

Por la máxima sobre la garantía se le pone en guardia contra un exceso de generosidad, de un modo un tanto más pedestre. "Nada en exceso" corona las dos otras y las justifica» (o. c., p. 290; cf. *ibid.*, pp. 274-290).

«Los sabios encomiaron extraordinariamente la sentencia "Nada en exceso"», dice un fragmento de Píndaro. O, dicho de otro modo, «la medida es lo mejor», una máxima muy adecuada a un tiempo donde Tales mide la sombra de las pirámides. En ese gusto por medir y pesar, por ajustar las cosas a un patrón reconocido, hay una cierta coincidencia entre el moralista, el legislador, el comerciante y el científico. El mundo mismo está sujeto a medidas; eso es lo que lo configura como cosmos. El mundo de la Justicia, de la Díke, está sujeto a límites y a medidas; el *lógos* es cuenta y razón de lo objetivo.

También en las acciones humanas importa la medida, la mesura, el atenerse a límites, el no exagerar. La virtud que patrocina Apolo es justamente la prudencia, la *sophrosyne,* opuesta a la *hybris,* esa soberbia desmesurada que es trampa y privilegio del noble de antaño, del héroe trágico. La dicha va unida a esa racionalidad en el comportamiento. También se recomienda la serenidad, y el saber contrarrestar los embates contrapuestos de la fortuna con un ánimo ecuánime: ni abatido en los reveses ni demasiado altivo en los triunfos.

Buena es la ganancia, con tal de que no sea «insaciable». No hay que mofarse del vencido, del humillado; conviene evitar enemistades gratuitas. Se rehúye la ostentación que era característica de los antiguos reyes y de los aristócratas. Los grandes funerales y las fiestas suntuosas no son recomendables ya; se dan leyes contra el lujo —como las de Periandro— y se aconsejan bodas baratas —como hace en una sentencia Quilón—. El esplendor heroico es menos rentable que la sabia administración atenta al bien común.

Por otro lado, también aparecen los sabios en los certámenes de ingenio, como esos que contestan a las preguntas sobre «qué es lo más...», de tipo popular; a cada superlativo, un sabio le da una contestación atinada. (Se trata, en efecto, de un motivo folklórico. Lo encontramos también en el coloquio de los gimnosofistas en la tardía y popular *Vida de Alejandro* del Ps. Calístenes.)

(He utilizado los textos que presenta B. Snell, o. c., pp. 102-112, para este capítulo.)

Sentencias de los Siete Sabios

Recopiladas por Demetrio de Falero

1. **Cleobulo de Lindos,** hijo de Evágoras, dijo:

La medida es lo mejor.
Debes respetar a tu padre.
Mantén bien el cuerpo y el alma.
Sé amigo de escuchar y no muy hablador.
Aconseja lo mejor a los ciudadanos.
Domina el placer.
No hagas nada por la violencia.
Considera tu adversario al enemigo del pueblo.
No pelearse con la mujer propia ni acariciarla en exceso delante de otros, pues lo uno puede parecer embobamiento y lo otro desvarío.
No castigues a los criados mientras bebes, pues parecerá que no sabes soportar el vino.
Cásate con mujer de tu rango, pues si la tomas entre las de clase más alta, ganarás amos y no parientes.
No te rías en compañía del burlón, pues te ganarás el odio de los burlados.
En el éxito no te ufanes, en la desdicha no te humilles.

2. **Solón de Atenas,** hijo de Ejecéstides, dijo:

Nada en demasía.
No hagas de juez; en ese caso, te enemistarás con el juzgado.
Huye del placer que procura pesar.
Guarda la bondad de carácter, que es más segura que el juramento.
Sella tus palabras con el silencio, y el silencio con la oportunidad.
No mientas, sino mantén la verdad.
Ocúpate en cosas serias.
No digas cosas más justas que tus padres.
No adquieras amigos deprisa, y no rechaces deprisa a los que tienes.
Si aprendes a obedecer sabrás mandar.
Cuando exijas que otros presenten cuentas, ofrécelas tú también.
Aconseja no lo más agradable, sino lo mejor a los ciudadanos.
No trates con los malos.
No digas lo que no has visto.
Sabe y calla.
Sé suave con los tuyos.
Conjetura lo invisible por lo visible.

3. **Quilón de Esparta,** hijo de Damageto, dijo:

Conócete a ti mismo.
Cuando bebas no hables mucho; porque te equivocarás.
A los convites de los amigos ve despacio, y a sus desgracias deprisa.
Celebra tus bodas sin gran gasto.
Considera feliz al que ha muerto.
Honra al de más edad.

Elige antes un castigo que una ganancia vergonzosa. Pues lo uno aflige una sola vez, y lo otro para siempre.
No te rías del desgraciado.
Que tu lengua no se anticipe a tu mente.
Domina tu carácter.
En el camino no te apresures en adelantar.
No ansíes lo imposible.
No muevas las manos al hablar, que es de locos.
Obedece a las leyes.
Si eres injuriado, responde con justicia; si maltratado, toma tu venganza.

4. **Tales de Mileto,** hijo de Examias, dijo:

Da fianza, y ya tienes ruina.
Acuérdate de tus amigos, presentes y ausentes.
No embellezcas tu aspecto, sé hermoso en tus actos.
No te enriquezcas mal.
No dudes en adular a tus padres.
Como los regalos que ofrezcas a tus padres, tales serán los que tú, en tu vejez, recibirás de tus hijos.
Es difícil conocerse a sí mismo.
Lo más dulce es conseguir lo que deseas.
La actividad es un tormento.
La intemperancia es dañina.
La falta de educación es pesada.
No estés inactivo, ni aunque seas rico.
Oculta tus males en casa.
Mejor ser envidiado que compadecido.
Usa la medida.
No creas a cualquiera.

5. **Pítaco de Lesbos,** hijo de Hirras, dijo:

Conoce el momento oportuno.
Lo que quieras hacer, no lo digas; pues si fallas se burlarán de ti.

Cuando castigues al vecino, no lo hagas personalmente.
Devuelve los préstamos.
No hables mal del amigo, ni bien del enemigo; que no es consecuente eso.
Firme la tierra, inseguro el mar.
La ganancia es insaciable.

6. **Bías de Priene,** hijo de Teutámides, dijo:

La gran mayoría de los hombres son malos.
Debes mirarte al espejo. Si eres hermoso, haz bellas obras; si eres feo, corrige el defecto de tu naturaleza con la belleza de tu conducta.
Ponte a la obra lentamente; pero lo que comiences, asegúralo.
No seas ni bonachón ni taimado.
Acerca de los dioses di que existen.
Escucha mucho.
Habla lo oportuno.
Siendo pobre no censures a los ricos, a no ser que saques gran provecho.
No alabes a un hombre indigno por su riqueza.
Gana después de persuadir, no haciendo violencia.
Lo que te salga bien, atribúyelo a los dioses, no a ti mismo.

7. **Periandro de Corinto,** hijo de Cípselo.

Todo es práctica.
La serenidad es algo hermoso.
La precipitación es resbaladiza.
Los placeres son mortales, las virtudes inmortales.
La democracia es mejor que la tiranía.
En la ventura sé moderado, en la desdicha prudente.
Muéstrate digno de tus progenitores.

Busca el elogio para tu vida, y la felicidad tras la muerte.
Para tus amigos, felices o desdichados, sé el mismo.
No hagas ninguna revelación de cosas secretas.
Insulta como si fueras a hacerte pronto amigo.
Sírvete de leyes antiguas y de alimentos frescos.
No sólo castiga a los que delinquen, sino detén a los que quieren hacerlo.
Oculta tus desgracias para no regocijar a tus enemigos.

(ESTOBEO, 3, 1, 172)

RESPUESTAS DE LOS SIETE SABIOS

1

Preguntado Tales: ¿Qué es lo más viejo?, contestó:
—Dios, pues es eterno.
¿Qué lo más hermoso?
—El universo, pues es creación de dios.
¿Qué lo más grande?
—El espacio, pues lo abarca todo.
¿Qué lo más sabio?
—El tiempo, pues todo lo descubre.
¿Qué lo más rápido?
—El pensamiento, pues lo recorre todo.
¿Qué es lo más fuerte?
—La necesidad, pues lo domina todo.

(PLUTARCO, D. LAERCIO, ESTOBEO)

2

Los Siete Sabios preguntaron: ¿Cuál es la mejor ciudad?

Y primero dijo Tales: Aquella en la que al delincuente lo persiguen y lo castigan no menos que el injuriado los que no fueron víctimas del delito.

Segundo fue Bías: En la que todos temen a la ley como a un tirano.

Tercero Tales: La que tiene ciudadanos ni demasiado ricos ni demasiado pobres.

Cuarto Anacarsis: En la que siendo consideradas iguales las demás cosas, lo mejor se define por su virtud y lo peor por su maldad.

Quinto Cleobulo: Donde los ciudadanos temen más el reproche que la ley.

Sexto Pítaco: Donde no es posible que manden los malos y no es posible que no manden los buenos.

Y séptimo Quilón: La que atiende el máximo a las leyes y el mínimo a los oradores.

(PLUTARCO, *Banquete,* 154d)

3

Los Siete Sabios preguntaron: ¿Cuál es la mejor casa?

Y Solón dijo: Donde las riquezas se adquieren sin injusticia, se guardan sin desconfianza y se gastan sin arrepentimiento.

Y Bías: Aquella en la que el amo es por sí mismo tal cual es fuera por la ley.

Y Tales: Aquella en la que el dueño tiene más tiempo libre.

Y Cleobulo: Aquella en la que el dueño tiene más que le aman y menos que le teman.

Y Pítaco: La que no reclama ninguna de las cosas superfluas y no le falta ninguna de las necesarias.

Y Quilón: La que más se parece a una ciudad gobernada por un rey.

(PLUTARCO, *Banquete,* 155c)

4

Preguntado Solón: ¿Cuál es la mejor ciudad?, dijo:
—Aquella en la que son más numerosos los premios a la virtud.

Y otra vez:
—Aquella en la que ocurre que los buenos son honrados, y, a la par, en la que los malos son reprimidos.

Y otra vez:
—Aquella en la que los ciudadanos obedecen a los gobernantes y los gobernantes a las leyes.

Y otra vez:
—Aquella en la por igual se indignan (ante el delito) los no dañados y los dañados.

(ESTOBEO)

5

El antiguo Bías, cuando Amasis le ordenó que le enviara el trozo de carne más valioso y el menos bueno de una víctima, tomó la lengua y se la envió, en la idea de que del hablar se derivan los mayores daños y beneficios.

(PLUTARCO, *Moralia,* 38b)

6

Preguntado Periandro: ¿Qué es lo más grande en lo más pequeño?, respondió: —Inteligencia noble en un cuerpo humano.

(ESTOBEO)

7

(El texto que traduzco ahora, de Diodoro 9, 26-27, quien lo tomó de Eforo, combina este juego de preguntas con la visita a Creso de varios sabios, reminiscencia de la vieja leyenda sobre el encuentro del riquísimo rey lidio y Solón.)

«Creso invitaba a los más destacados en sabiduría de los griegos, para mostrarles lo imponente de su felicidad, y a los que celebraban con elogios su fortuna los agasajaba con grandes regalos... Y acudieron a verle Anacarsis el escita, Bías, Solón y Pítaco, a los que llamó para albergarlos en su palacio con la mayor pompa, mostrándoles su riqueza y la grandeza de su poderío. Teniendo a su lado a éstos, educados en la entonces afamada brevilocuencia lacónica, Creso, que les había mostrado la prosperidad de su monarquía y la multitud de pueblos subyugados, preguntó a Anacarsis, que era el mayor en edad de los sabios, que a quién consideraba el más valiente de los vivos. Y él contestó: "a los animales más salvajes, pues son los únicos dispuestos a morir por su libertad". Creso pensó que se había equivocado, pero sospechando que en su segunda respuesta le daría gusto, le preguntó: "¿a quién consideras el más justo de los vivos?". Y él de nuevo le contestó que "a los animales más salvajes, pues son los únicos en vivir de acuerdo con la naturaleza, y no con leyes; ya que la naturaleza es creación de dios, pero la ley una convención humana, y es más justo servirse de los preceptos de dios que de los inventos de los hombres". Queriendo el rey burlarse preguntó a Anacarsis si también las fieras son muy sabias. Asintió él y se lo explicó diciendo que lo más propio de la sabiduría es preferir la verdad de la naturaleza a la convención de la ley. Creso se mofó

de que él le hubiera contestado según el saber escita y una cultura proclive a las fieras.

Le preguntó a Solón cuál era el ser más feliz que había visto, pensando que al menos eso se lo concedería a él. Pero éste respondió que a nadie podía en justicia llamárselo hasta que hubiera contemplado el final de su vida; sin eso nadie podía ser considerado correctamente feliz, pues muchas veces los que antes tenían fama de felices al final de su vida se precipitan en grandísimas desgracias. Entonces el rey dijo: "¿Ni siquiera, pues, me consideras riquísimo?" Y Solón, respondiéndole de nuevo negativamente, le enseñó que no había que considerar riquísimos a los que tienen muchísimo, sino a los que consideran digna de muchísimo la inteligencia; la inteligencia no encuentra rival en ninguna de las otras cosas y ofrece a quienes la atesoran la más grande y la más firme riqueza.

Le preguntó entonces el rey a Bías si Solón había dado su respuesta correctamente o si habíase equivocado. Y éste le respondió: "Correctamente. Pues él quiere ver y reconocer lo bueno que hay en ti, pero sólo ha visto lo que hay en tu palacio. Y son ésas y no éstas las cosas que hacen felices a los humanos."

Dijo el rey: "Bien, si no estimas ante todo la riqueza de mis dominios, al menos ves que tengo una multitud de amigos, más que ningún otro." Pero él le contestó que el número de los amigos es incierto cuando depende de la buena fortuna.

Le preguntó a Pítaco, dicen: "¿Cuál es el poder más fuerte que has visto?", y él respondió: "el de la tabla pintada", aludiendo a las leyes.»

El trípode y los sabios

De la antigua leyenda del trípode circularon pronto versiones con algunas variantes. Tanto en el templo de Apolo en Delfos como en el de Dídima junto a Mileto se mostraba a los visitantes la espléndida reliquia que los sabios se habían pasado de mano en mano, en una ronda viajera, hasta que vino a ser consagrada al dios. Pero, a riesgo de alargarnos un poco, leamos la versión que Diógenes Laercio, un tanto prolijamente, introdujo en la Vida de Tales (I, 27-33). Nos ofrece el buen erudito todas las variantes:

«Es muy conocida la historia del trípode encontrado por los pescadores y enviado a los sabios por el pueblo de Mileto. Con que dicen que unos jóvenes jonios alquilaron una red de los pescadores milesios. Y al pescar izaron en ella el trípode y hubo disputas sobre él hasta que los pescadores milesios consultaron a Delfos. Y el dios dio este vaticinio:

Vástago de Mileto, ¿sobre el trípode interrogas a Febo?
Quien sea el primero en sabiduría, suyo proclamo el trípode.

Así que se lo dan a Tales, y él a otro, y el otro a otro, hasta llegar a Solón. Este dijo que el dios era el primero en sabiduría y lo mandó de vuelta a Delfos. También lo cuenta en sus *Yambos* Calímaco, pero de otro modo, tomando sus datos de Leandrio de Mileto. Dice, pues, que un tal Baticles de Arcadia legó una copa y ordenó que se la dieran al mejor de los sabios. Se la dieron a Tales entonces, y luego fue dando el rodeo hasta regresar de nuevo a Tales. Y él la remitió al Apolo de Dídima diciendo, según Calímaco, esto:

Tales me entrega al protector del pueblo de Nileo,
después de haberme recibido dos veces en premio.

Pero la inscripción del pie es así: «Tales de Mileto, hijo de Examio, a Apolo de Delfos, el premio que dos veces ha recibido de los griegos.» Quien llevaba la copa (de un sabio a otro) se llamaba Tirión, hijo de Baticles, según cuenta Eleusis en su obra *Sobre Aquiles,* y Alecon de Mindes en el noveno libro de sus *Relatos místicos.*

Pero Eudoxo de Cnido y Evantes de Mileto relatan que uno de los amigos de Creso recibió de este rey una copa de oro para entregársela al más sabio de los griegos, y él se la dio a Tales. Y viajó la copa hasta Quilón, quien le preguntó a Apolo Pítico quién era más sabio que él. Y le contestó que Misón, del que hablaremos. A éste los discípulos de Eudoxo lo ponen en lugar de Cleobulo, y Platón en lugar de Periandro. Lo que sobre él dijo Apolo de Delfos es esto:

Afirmo que hay un tal Misón Eteo en Quén,
más pertrechado que tú en saberes certeros.

Pero el que planteó esa pregunta fue Anacarsis. En cambio, Daímaco de Platea y Clearco cuentan que la copa fue enviada por Creso a Pítaco, y que así empezó a dar la vuelta.

Andrón en *el Trípode* dice que los argivos ofrendaron un trípode como premio de virtud al más sabio de los griegos, y fue premiado Aristodamo de Esparta, quien se la pasó a Quilón. A Aristodamo lo recuerda también Alceo en esos versos:

En efecto, cuentan que Aristodamo dijo en Esparta una frase irrebatible: «El dinero hace al hombre y ningún pobre fue nunca noble ni honorable».

Otros dicen que Periandro envió un navío cargado a Trasibulo, el tirano de Mileto. El barco naufragó en el mar vecino a Cos, y luego algunos pescadores hallaron el trípode. Fanódico, dice que lo encontraron en el mar cerca de Atenas, y, al llevarlo a la ciudad, allí se convocó una asamblea que decidió enviárselo a Bías.

Pero otros afirman que había sido forjado por Hefesto y regalado por el dios a Pélope el día de su boda, y que luego le llegó a Menelao, y fue arrebatado junto con Helena por Paris, y arrojado al mar de Cos a ruegos de la princesa espartana, que profetizó que sería motivo de disputas. Con el tiempo, unos pobladores de Lébede que habían comprado allí el conjunto de una pesca de red recogieron con ella el trípode. Disputando por él con los pescadores hicieron el regreso hasta la isla de Cos, y como no se ponían de acuerdo, los denunciaron a los de Mileto, que era la ciudad madre. Como no lograron un acuerdo por medio de embajadas, hicieron la guerra contra los de Cos. Y como morían muchos de uno y otro lado, un oráculo decidió que se lo ofrecieran "al más sabio". Y unos y otros acordaron dárselo a Tales.

Y él, después de la ronda, lo consagró a Apolo en Dídima.

El oráculo dado para los de Cos era el siguiente:

No ha de cesar la discordia entre Méropes y Jonios,
hasta que el trípode áureo de Hefesto arrojado al mar,
saquéis de la ciudad y él llegue a la casa de un hombre
que sea sabio para el presente, el futuro y el pasado.

Y el dado a los de Mileto era el que decía:

Vástago de Mileto, ¿sobre el trípode interrogas a Febo?,

como ya se ha dicho. Y así es lo referido»

Como se ve, Diógenes Laercio ha leído un buen número de versiones sobre el objeto precioso destinado «al más sabio». En un caso, el objeto es un trípode (pescado en el mar, acaso forjado por el dios Hefesto; unas veces de bronce, otras de oro), en otro, una copa de oro. Siempre es un objeto muy preciado, con un halo mágico, lo que los griegos llamaban un *ágalma,* es decir, algo forjado con arte y de incontable valor, una ofrenda preciosa.

Ya sea un trípode de bronce o de oro, o bien una áurea copa, ya tuviera un misterioso origen o fuera obra del dios de la fragua (de Hefesto, que forjó la armadura de Aquiles), o bien un regalo espléndido del fabuloso Creso, el premio está dedicado «al más sabio». Como hemos visto, esa era una pregunta de un tipo no infrecuente: «¿Quién es el más sabio de todos?» La respuesta, al cabo, está clara, tras la ronda, en la que cada uno de los Siete encuentra a otro más sabio. Al final, el más sabio o, simplemente, el sabio por excelencia, es el dios Apolo, el dios de los oráculos, el que tiene un santuario en Dídima y otro en Delfos. En uno y en otro templo se guardaba un trípode que pretendía

ser el del famoso certamen. (La multiplicación de reliquias famosas ya se daba en la Antigüedad.)

El *ágalma* u objeto precioso es el premio de un certamen: ahí se compite en sabiduría. El mejor recibirá el regalo. Pero lo estupendo es que los participantes no aceptan ser el mejor y, en un gesto de modestia sorprendente (lo modestia no era para los griegos una virtud estimada), se van pasando el premio uno a otro. Podemos, en todo caso, pensar que el más sabio resulta aquel que lo recibe dos veces y decide pasárselo al dios. (También algún otro objeto mágico, cargado de prestigio, va al final a parar a los dioses, como el fatídico collar de Erifila.) L. Gernet, que dedicó al tema algunas notables páginas (en su «La notion mytique de la valeur en Grèce», en *Anthropologie de la Grèce antique,* París, 1968, especialmente, pp. 100-104), ha subrayado el simbolismo mítico de esa circulación del objeto precioso. Al final acaba en poder de Apolo, el dios sabio de Delfos, el que sabe el número de las arenas del mar y habla por enigmas, y que tiene, como se sabe, buenas relaciones con los Siete y aprueba sus sentencias. Para la propaganda délfica la leyenda del trípode era muy agradable.

Diógenes Laercio recogió en su libro primero quince cartas atribuidas a distintos sabios, y las colocó al final de las *Vidas* correspondientes. Esas epístolas, cruzadas entre uno y otro sabio, o con el famoso y hospitalario Creso, son un producto retórico un tanto típico de la epistolografía helenística. En las escuelas de retórica se practicaba este tipo de ejercicios de redacción: imaginar cómo le habría escrito el famoso Fulano a Mengano en tal o cual situación. Eso servía para mostrar una cierta erudición histórica y para ejercitar la dicción. Algunas de estas cartas se engarzaban en series, formando una especie de «novela epistolar», una pintoresca «novela histórica» en cartas, donde se esbozaba la etopeya de los autores y su reacción ante las circunstancias bien conocidas de su destino. Lo histórico servía de base a la ficción casi novelesca.

Las cartas de los Siete son, como señaló B. Snell, «las ruinas de una especie de novela histórica en forma epis-

tolar». (Poseemos algunos otros ejemplos de ese tipo de literatura, como el intercambio de cartas entre Alejandro Magno y Darío, otra ficción semejante que el autor de la *Vida de Alejandro,* al que llamamos Pseudo-Calístenes, integró en su biografía, por la misma época en que D. Laercio lo hizo con las de los Siete Sabios.) B. Snell ha recogido en su libro sólo las ocho primeras cartas (en el orden en que las presentamos aquí). No veo una razón clara para separarlas de las restantes, que pongo a continuación en un cierto orden: primero tres dirigidas a Creso y luego cuatro relacionadas con Periandro. Está claro que el autor de estas epístolas tenía a su alcance algunas noticias sobre los Siete, y que el que escribió las de Periandro se conocía bien la leyenda que cuenta Heródoto sobre el tirano.

B. Snell, que separa las seis primeras cartas del resto, como integrantes de la obra original, observa que ésta tendría una tendencia antimonárquica, con los enfrentamientos a Pisístrato destacados por Solón, y que en el número de los autores de cartas están admitidos Epiménides y Ferecides. Sobre esa base, postula como autor a Hermipo, un discípulo de Calímaco. Eso permitiría datar esa fictiva correspondencia en época helenística, en el siglo III a.C.

También Calímaco se había interesado por algunos episodios de los Siete (cfr. su *Yambo I,* Frg. 191 Pf., y su *Epigrama I*). El tono de las cartas está bastante bien conseguido, y es muy curioso resaltar un detalle filológico: cada carta está redactada en el dialecto que utilizaba su autor. (Por ejemplo, Tales escribe en jonio, Cleobulo en eolio, Solón en ático, y Quilón y Epiménides en variedades del dorio.) Eso indica un cierto refinamiento en el forjador de esa ficción. (En I, 113, D. Laercio se niega a dar como auténtica una carta atribuida a Epiménides, en que aconsejaba a Solón en ma-

teria de leyes, porque, como ya había notado Demetrio de Magnesia, no estaba escrita en cretense, sino en el dialecto ático y aun en ático reciente.)

Los antiguos pensaban que entre los sabios debió de existir una franca camaradería, la normal entre quienes se dedican a mejorar a su prójimo con buena voluntad y sensatez, y esa amabilidad está reflejada en estas cartas, que hablan de hospitalidad y de curiosidad científica, con una cierta ingenuidad, como la que hay en el *Banquete de los Siete Sabios* de Plutarco, celebrado en la mansión de Periandro, según la leyenda.

Cartas

De Solón a Epiménides

Ni mis leyes, por lo tanto, iban a beneficiar mucho a los atenienses, ni tú al purificarla has beneficiado a la ciudad. Porque la religión y los legisladores no pueden por sí solos beneficiar a las ciudades, a no ser que los que de continuo conducen a la muchedumbre se comporten con sabiduría. Así que la religión y las leyes son útiles cuando ellos se portan bien, pero si se comportan mal para nada sirven.

Y no son mejores mis leyes y todo lo que yo he legislado. Los que dirigen la comunidad las echaron a perder, quienes no impidieron a Pisístrato conquistar la tiranía y ni siquiera yo, al advertirlo, fui creído. Era más digno de confianza él, que adulaba a los atenienses, que yo que decía la verdad. Al depositar mis armas en la sala de los estrategos dije que era más inteligente que aquellos que no comprendían que Pisístrato ambicionaba la tiranía, y más valiente que quienes no se atrevían a oponérsele. Pero ellos condenaron la locura de Solón. Para concluir di mi testimonio: «Oh patria, yo, Solón,

estoy dispuesto a defenderte de palabra y de obra.» De nuevo a ellos les pareció que desvariaba.

De tal modo abandoné la asamblea como el único enemigo de Pisístrato. Ellos se disponían a ser sus portalanzas de buen grado. Pues ese hombre aspiraba con enorme ansia a la tiranía. Comenzó por convertirse en demagogo. Luego se causó a sí mismo unas heridas y, presentándose en la sala del tribunal popular (la Heliea), gritaba que se las habían hecho sus enemigos. Y pidió que le concedieran cuatrocientos guardias, de los más jóvenes, como escolta personal. Ellos, sin hacerme caso, le entregaron los guardias, armados con varas. Y después de eso sometió al pueblo. ¡Cuán en vano me esforcé por liberar a los pobres de la esclavitud, puesto que ahora son todos esclavos de un solo hombre, de Pisístrato!

(D. L. I, 74)

De Epiménides a Solón

¡Ánimo, amigo mío! Pues si Pisístrato hubiera sometido a los atenienses cuando aún eran siervos de la gleba y no tenían buenas leyes, habría detentado el poder para siempre, esclavizando a sus conciudadanos. Pero ahora esclaviza a hombres no ruines. Ellos, al acordarse de las advertencias de Solón, sienten remordimientos y vergüenza, y no soportarán que se los tiranice. Y aun en el caso de que Pisístrato logre él dominar la ciudad, no creo, desde luego, que ese poder alcance a sus hijos. Es difícil que personas que se libertaron con las mejores leyes, consientan luego en ser esclavos. Mas tú no vagabundees, sino que vente a Creta a nuestra casa. De ese modo no será para ti ninguna amenaza ese monarca. Pues si en algún lugar, durante tu peregrinaje, te en-

contraran los amigos del tirano, temo que te pueda ocurrir algo malo.

(D. L. I, 113)

De Tales a Solón

Si sales de Atenas, me parece que podrías vivir muy a gusto en Mileto junto a vuestros colonos. Aquí no tendrás ninguna molestia; aunque te disguste que también los milesios estemos sometidos a un tirano, ya que detestas a todos los dictadores. Te agradaría, sin embargo, vivir con nosotros como compañeros. Te invitó también Bías a ir a Priene. Si te pareciera más acogedora la ciudad de Priene para habitar allí, entonces seremos nosotros los que acudamos a tu casa.

(D. L. I, 44.)

De Cleobulo a Solón

Tienes muchos amigos y un hogar en cada lugar. Pero yo te aseguro que el más acogedor para Solón sería Lindos, que se gobierna democráticamente. Y es una isla en alta mar. Para quien habita aquí, no hay temor de Pisístrato. Y tus camaradas vendrán a verte de todas partes.

(D. L. I, 93)

De Pisístrato a Solón

Ni fui el único de los griegos en apetecer la tiranía ni este poder me era ajeno, ya que soy de la familia de los descendientes de Codro. Así he recobrado yo lo que los atenienses, después de haber jurado entregarlo a Codro y a su linaje, me habían regateado. En lo demás no falto en nada ni a los dioses ni a los hombres; sino

que he dispuesto que se gobierne de acuerdo con las leyes que tú estableciste para los atenienses, y están mejor gobernados que durante la democracia. Pues no dejo a nadie cometer abusos. Incluso yo, el tirano, no recibo ningún exceso en dignidades y honores, como, por caso, eran los regalos reconocidos a los reyes de antes. Cada ateniense entrega el diezmo de su fortuna, no para mí, sino para un fondo de gastos para las fiestas públicas y otros gastos generales, y por si acaso nos sobreviene una guerra.

A ti no te reprocho yo porque denunciaras mi plan, pues lo denunciaste más por tu buena disposición hacia la ciudad que por odio hacia mí. Y, además, por tu ignorancia del gobierno que yo iba a establecer. Si lo hubieras conocido, pronto lo habrías aceptado y no te habrías exiliado. Regresa ahora, pues, a tu casa, confiando en mí sin juramentos, que nada desagradable va a sufrir Solón de Pisístrato. Sabe, pues, que tampoco lo ha sufrido ninguno de mis enemigos. Y si tienes a bien ser uno de mis amigos, estarás entre los primeros, pues no veo en ti nada engañoso ni desleal. Si quieres vivir de cualquier otro modo en Atenas, te será permitido. Pero por causa nuestra no te quedes privado de tu patria.

(D. L. I, 53)

De Solón a Pisístrato

Confío que nada malo voy a sufrir de ti. Efectivamente, antes de la tiranía era amigo tuyo, y ahora no te soy muy contrario que cualquiera de los otros atenienses a quien no le guste la tiranía. Si para ellos es mejor ser gobernados por uno solo o vivir en una democracia, que lo determine cada uno por lo que conoce. Admito que tú eres el mejor de todos los tiranos, Pero

veo que no estaría bien que yo regresara a Atenas, no sea que alguno me reproche que, después de ofrecer a los atenienses la igualdad política y de no aceptar la tiranía, cuando me era posible, ahora a mi vuelta estoy de acuerdo con lo que tú haces.

(D. L. I, 66)

De Tales a Ferecides

Me he enterado de que quieres ser el primero de los jonios en ofrecer a los griegos unos escritos sobre los asuntos divinos. Y desde luego tu inteligencia está justificada al ofrecer el escrito a la comunidad antes de confiar tal empeño a cualquiera sin ninguna utilidad. Si te parece bien, quisiera tener información de lo que escribes y, si me invitas, acudiré a tu casa en Siros. Pues seríamos muy insensatos el ateniense Solón y yo si, tras de haber navegado a Creta para aprender las cosas de allí, y de navegar hasta Egipto para conversar con los sacerdotes y astrólogos del país, no viajáramos hasta tu casa. También Solón, pues, acudirá si lo requieres. Tú, en cambio, pocas veces vienes de viaje a Jonia, y no te impulsa el deseo de comunicarte con extranjeros, sino que, según creo, te dedicas a ese único afán de tu escritura. Y nosotros, que no escribimos nada, recorremos Grecia y Asia.

(D. L. I, 43)

De Ferecides a Tales

¡Ojalá mueras feliz cuando lo disponga tu destino! La enfermedad me ha tenido postrado desde cuando recibí tu carta. Estoy carcomido de piojos por completo y la alta fiebre me da escalofríos. He encomendado, pues, a mis siervos que, una vez me hayan sepultado, te lleven

a ti mi obra escrita. Si tú, de acuerdo con los demás sabios, la apruebas, puedes publicarla. Pero si no la aprobáis, no le des difusión. Porque a mí mismo no me satisface. No hay precisión en sus temas ni me comprometo a saber la verdad, sino sólo lo que se conjetura al hacer teología. Lo demás hay que pensarlo bien. Todo, pues, lo digo con enigmas.

Encontrándome cada vez más afligido por mi enfermedad, no he dejado entrar a ninguno de los médicos ni de los compañeros. Cuando se paraban ante la puerta o preguntaban qué tenía, sacando un dedo por la cerradura les mostré hasta qué punto estaba invadido por la enfermedad. Y les he anticipado que vuelvan mañana para el entierro de Ferecides.

(D. L. I, 122)

De Solón a Creso

Te tengo gran aprecio por tu amabilidad hacia mí y ¡por Atenea!, si no fuera para mí lo primero el habitar en una democracia, habría preferido continuar mi vida en tu reino que en Atenas, donde gobierna por la fuerza el tirano Pisístrato. Sin embargo, me es más agradable la vida allí donde las leyes son iguales para todos. Pero iré a visitarte con el afán de ser tu huésped y tu amigo.

(D. L. I, 67.)

De Pítaco a Creso

Me invitas a ir a Lidia a ver tu riqueza. Yo, aun sin verla, estoy convencido de que el hijo de Aliates es el más espléndido en oro de los reyes. Ninguna otra ventaja tendría en acudir a Sardes, y no necesito oro, sino que tengo riquezas suficientes para mí y mis camaradas.

Pero, a pesar de todo, acudiré para ser tu compañero y tu huésped extranjero.

(D. L. I, 81)

De Anacarsis a Creso

Yo, oh rey de los lidios, he venido a la tierra de los griegos para aprender sus costumbres y usos. No pretendo conseguir oro; me basta con volver a Escitia como un hombre mejor. Y ahora estoy en Sardes, con gran deseo de conseguir tu aprecio.

(D. L. I, 105)

De Quilón a Periandro

Me escribes de la campaña al extranjero en que tú en persona vas a militar. Opino yo que incluso los asuntos internos son peligrosos para un monarca, y entre los tiranos tengo por feliz al que logra morir en su casa de muerte natural.

(D. L. I, 73)

De Periandro a los sabios

Grande es mi agradecimiento a Apolo délfico por el haberos reunido en un mismo lugar. Así mis cartas os atraerán a Corinto. Yo os acogeré, como bien sabéis, de modo muy popular. Estoy enterado de vuestra reunión al año pasado en la corte lidia en Sardes. Así, que no vaciléis y venid a visitarme a mí, el tirano de Corinto. Que también los corintios verán muy gustosos que vosotros acudáis a la casa de Periandro.

(D. L. I, 99)

De Periandro a Procles

La muerte de mi mujer fue un hecho involuntario por mi parte. Pero tú, intencionadamente, me afrentas al apartar de mí el corazón de mi hijo. Por lo tanto, cesa de enrabiar a mi hijo, o yo te castigaré. Porque hace ya tiempo que te pagué una expiación por la muerte de tu hija, haciendo quemar en su honor los vestidos de todas las mujeres de Corinto.

(D. L. I, 100)

De Trasibulo a Periandro

No le di a tu heraldo ninguna respuesta verbal. Pero le llevé a un campo de trigo y, golpeándolas con mi bastón, desmoché a las espigas que sobresalían, mientras él me observaba a mi lado. Ya te relatará, si se lo preguntas, lo que vio y escuchó de mí. Y tú, si quieres afirmar tu poder absoluto, obra de esa manera: elimina a los ciudadanos sobresalientes, tanto si te parecen enemigos como si no. Pues para un dictador cualquiera de sus compañeros es sospechoso.

(D. L. I, 100)

La fama de los Siete Sabios fue, desde sus comienzos, muy popular. Las sentencias y las anécdotas sobre ellos pertenecen a un repertorio divulgado —por vía oral y luego escrita— al margen de cualquier escuela. Su sabiduría era indiscutible y conspicua, sin el refinamiento o la especialización que las doctrinas más elevadas o científicas requieren. Eran como santones laicos, de un antiguo y discreto club de consejeros a distancia, de frases breves y fáciles de memorizar. Hubo retratos ficticios y representativos de sus nobles rostros, pintados en los muros, o taraceados en el mosaico, o esculpidos en los bustos de algunas bibliotecas. Repetables, discretos, los Siete Sabios resultaban decorativos. Valdría la pena recoger los testimonios que nos quedan de esa iconografía. (Así, por ejemplo, hay un mosaico de los Siete en el

Museo de Mérida; y mis amigos arqueólogos me han señalado algunos más.)

1

Los retratos de tan venerables personajes podían encontrarse en lugares un tanto inesperados, en salas menos nobles que las de las bibliotecas o los atrios de alguna escuela. Ese es el caso de las pinturas parietales de un local de Ostia, el puerto de Roma, donde en la casa llamada «Palazzo dei Cesari», en una sala que era probablemente una taberna— o tal vez las letrinas de la mansión vecina a la taberna— aparecieron pintados tres de los Siete. Las excavaciones de 1936 dejaron ver que en las paredes de la Sala debían de estar representados los Siete (tres en un lado, dos en otro, y otros dos en otro). Tan sólo tres figuras quedan, fácilmente identificables por los versos pintados sobre cada una. (Es probable que esas figuras hayan sido copiadas de dibujos de manuscritos.) Eran, como decíamos, figuras decorativas; sugerían cierto prurito cultural.

Solón, Tales y Quilón están sentados en esta pintura de Ostia, y cada uno tiene bajo su nombre una sentencia. Tal vez la que se conserva ha sustituido a la máxima más famosa de cada uno de ellos. Desde luego, lo escrito no guarda relación con sus apolíneas sentencias, y sí con una función mucho más humilde: la habitual en las letrinas. Si, por un lado, puede parecer una irreverencia convocar a los sabios para tan obscenos asuntos, por otro, no deja de ser un cómico homenaje que hasta aquí se les recuerde, con chistosa burla.

Las frases son éstas:

SOLÓN ATENIENSE: *Ut bene cacaret, ventrem palpavit Solon.*

TALES MILESIO: *Durum cacantes monuit ut nitant Thales.*

QUILÓN LACEDEMONIO: *Vissire tacite Chilon docuit subdolus.*

No sé si hace falta traducir esos consejos: tanto Solón como Tales aconsejan apretar a los estreñidos, y el «taimado Quilón enseñó a ventosear calladamente». (Esta última sentencia tiene alguna gracia, si se piensa que era un sabio reputado por su hablar lacónico; tácito sería no sólo en el hablar.)

Esta imagen de los sabios en el retrete revela un humor peculiar, un tanto grosero y chusco, más propio de un autor de *grafitti* callejeros que de decorador de taberna. Pero se me ocurre que a un nuevo rico como el Trimalción del *Satiricón* no le habría parecido nada mal una muestra parecida de erudición casera.

Parece que esas pinturas son del siglo II d.C. y, como B. Snell apunta, están en relación con esa sabiduría parda popular que se ocupa de la salud y que puede acogerse a lemas como el de: «Caca bene et irrima medicos», una frase que también podría acompañar al retrato de otro sabio cualquiera de la serie.

2

Homenaje algo posterior y de un tono mucho más respetable fue el que rindió a los sabios Ausonio en su *Ludus Septem Sapientum*. Décimo Magno Ausonio, que fue cónsul y profesor imperial, ya retirado en Burdeos, hacia 390 d.C., compuso una curiosa pieza escénica en verso, un *Ludus*, en el que, tras un Prólogo y un breve parlamento del director de escena o presentador de la farsa, el *Ludius*, salían uno tras otro los Siete Sabios y

recitaban algunas de sus máximas y anécdotas de siempre. Estas figuras salen a escena aisladamente, como las figuras de uno de esos relojes de algunas fachadas renacentistas o del Bajo Medievo, cada una en su turno, para recitar unos cuantos versos y desaparecer.

El texto de Ausonio no es muy admirable por su rigor poético ni tampoco por su gracia o elegancia. Pero es muy significativo de esa época en los finales del siglo IV, en que los ecos del mundo clásico subsisten apagados o reelaborados en centones o en juegos escénicos como éste, próximo en algunos detalles a las farsas medievales, de un didactismo escolar torpe e ingenuo, en el que suenan las viejas y nobles sentencias de antaño. No voy a traducir estos doscientos y pico versos latinos (muy fáciles, por lo demás). Pero quizá tenga interés recoger algunos, como muestra de su estilo. Tomaré los que dice el *Ludius* o presentador del juego escénico. Tienen la ventaja de dar las máximas en griego y luego en versión latina.

Delphis Solonem scripse fama est Atticum:
Γνῶθι σεαυτόν, quod latinum est: nosce te.
Multi hoc Laconis esse Chilonis putant.
Spartane Chilon, sit tuum necne ambigunt,
Quod iuxta fertur: ὅρα τέλος μακροῦ βίου
Finem intueri longae vitae qui iubes.
Multi hoc Solonem dixe Croeso existimant.
Et Pittacum dixisse fama est Lesbium:
Γίγνωσκε καιρόν; tempus ut noris iubet.
Sed καιρός iste tempestivm tempus est.
Bias Prieneus dixit: οἱ πλεῖστοι κακοί,
Quod est Latinum: plures honinum sunt mali.
Sed imperitos scito, quos dixit malos.
Μελέτη τὸ πάν, Periandri id es Corinthii:
Meditationem posse totum qui putat.
Ἄριστον μέτρον esse dicit Lindius

Cleobulus; hoc est: optimus cunctis modus.
Thales sed ἐγγύα, πάρα δ'ἄτα protulit.
Spondere qui nos, noxa quia praes est, vetat.
Dixi, recedam, legifer venit Solon.

(Sale el *Ludius* y entra en escena «Solón»)

«Es fama que el ático Solón escribió *gnôthi seautón,* que en latín es *conócete a ti mismo.* Muchos piensan que eso es de Quilón. Espartano Quilón, sea tuyo y no lo duden lo que se escribe ahora: *hóra télos makroû bíou,* que ordenaste *atender al fin de una larga vida.* Muchos creen que esto lo dijo Solón a Creso. También es fama que dijo el lesbio Pítaco: *gígnoske kairón*; invita a que *conozcas tu tiempo.* Pero ese *kairós* es el tiempo oportuno. Bías de Priene dijo: *hoi pleîsthoi kakoí,* que en latín quiere decir *la mayoría de los hombres son malos.* Pero sabed que llamó malos a los inexpertos. *Meléte tò pân,* esto es de Periandro de Corinto, quien piensa que *la reflexión lo puede todo. Ariston métron* dice Cleobulo de Lindos, esto es, *la mesura es lo óptimo en todas las cosas.* Pero Tales prefirió *eggya, pára d'áta,* que nos prohíbe salir fiadores, puesto que *la fianza es nociva.* Hablé y me retiro. Entra el legislador Solón.»

3

La tradición de los Siete Sabios perduró también en el mundo griego cristianizado. Clemente de Alejandría, buen conocedor de los textos clásicos, llama a los sabios «Profetas» y da a algunas de sus sentencias un sentido religioso casi cristiano, interpretándolas alegóricamente. Así mucho más tarde, ya en textos bizantinos medievales, aparecen los Siete convertidos en desdibujados profetas cristianos. No es extraño que les sucediera eso en

una época en que también, en Occidente, el gran Virgilio era visto como un profeta inspirado del Mesías. Pero la popularidad conlleva sus riesgos: cambian no sólo los mensajes de la sabiduría (de modo tal que Bías, Solón y Quilón vienen a anunciar a Apolo la encarnación del redentor divino), sino incluso los nombres mismos de los Sabios.

B. Snell recoge dos textos, uno del siglo XII y otro ya del XVI. En el primero la nómina es aún mixta; en el grupo figuran Bías, Solón, Quilón, junto a Tucídides, Menandro y Platón, en coloquio con Apolo. En el segundo texto, los Siete son aún más pintorescos, y entre ellos ya no hay ni uno de los antiguos sabios. Son ahora los siguientes: Homero, Platón, Aristóteles, Plutarco, Cleomedes (¿quizá por Cleobulo?), Ares y Don Trismegisto. Estos siete sabios de la áurea Atenas componen un coro curiosísimo: junto a los dos grandes filósofos, el poeta épico, el polígrafo Plutarco y el misterioso Cleomedes, aparece nada menos que el nombre del dios de la guerra, Ares, y el de Hermes, bajo su epíteto de Trismegisto. Todos ellos se enredan en profecías y afirmaciones teológicas muy bizantinas, pero que nada tienen que ver con la antigua sensatez, con la *sophrosyne* y la *sophía* de nuestros conocidos Siete Sabios. En algunas pinturas bizantinas, en murales o en ilustraciones de manuscritos, aparecen alguna vez los siete sabios barbados, profetas cristianos y apocalípticos serenos. Sombras sólo de aquellos honorables figuras de antaño persisten bajo las máscaras.

[illegible] Pero [illegible] sólo los [illegible] de la [illegible] Siete [illegible] del [illegible]
los Sabios.

[illegible] los catálogos del siglo XIII y entre ellos [illegible] en el número, [illegible] caso figuran Tales, Solón, [illegible] Bías [illegible] Periandro y [illegible] Platón, Aristóteles, Plutarco, [illegible] los [illegible] Pitágoras, Plutarco y [illegible] que el nombre [illegible] de la guerra [illegible] y la versión de nuestros conocidos Siete Sabios. En algunas pinturas de [illegible] en murales o en ilustraciones de manuscritos aparecen figurados los siete sabios barbados, portando [illegible] y [illegible] escenas. Sombras sólo de aquellos [illegible] las [illegible]

Epílogo

La tradición filosófica griega comienza con dos escuelas según Diógenes Laercio (quien, sin duda, recoge esta idea de estudiosos anteriores): la jónica, encabezada por Anaximandro, discípulo de Tales de Mileto, y la itálica, fundada por Pitágoras de Samos, que fue alumno de Ferecides, como ya dijimos. De Anaximandro sabemos que escribió un tratado en prosa *Sobre la naturaleza* y dibujó un primer mapa de la tierra habitada; fue un pensador más estricto y austero que su maestro Tales y, a juzgar por la única frase de su libro que conservamos, tuvo un estilo sugestivo y profundo. Pitágoras tuvo una personalidad notable, fundó una escuela obediente a su autoridad magistral, se rodeó de un halo prestigioso como maestro espiritual inspirado, revolucionario, de saber muy extenso, desde el dominio de las matemáticas al de la mística; predicó la excelencia del número como fundamento del orden cósmico y la trasmigración de las almas al separarse del cuerpo en lo que llamamos muerte. Pitágoras enca-

minó a sus discípulos a una vida ascética, a la abstinencia y a la purificación, promovió una intervención de sus filósofos en la política (en el sur de Italia) y pasó a ser un *theîos anér,* cuya sabiduría esotérica iluminó a un círculo selecto de iniciados segregados de la muchedumbre ignorante.

Los antiguos sabios —cuya lista hemos comenzado por Tales y concluido por Ferecides, como ya hizo el erudito Diógenes— pertenecen a una generación anterior a esos primeros filósofos. Se distinguieron menos por sus aportaciones a la «ciencia» (con la excepción de Tales) que por su actitud ejemplar, por su actuación al servicio de la polis en conjunto; fueron más significativos por sus consejos y sus anécdotas que por el acervo de sus conocimientos teóricos. Al margen de los héroes y de los relatos míticos, ellos se presentaron como maestros de prudencia y de cordura, precursores de una concordia ciudadana muy difícil. Tanto Anaximandro como Pitágoras representan otro tipo de pensadores, con sus saberes más técnicos, con su búsqueda de una teoría radical sobre el universo y sus principios básicos. Son, tanto uno como otro, filósofos en la plenitud del término, buscadores de una *sophía* más profunda, más allá del saber pragmático y prudente del que dieron ejemplo los Siete. Son más modernos que éstos.

Pero la actuación cívica y responsable de los «sabios», en su contexto histórico, en una época arcaica en la que se definen los aspectos fundamentales de la convivencia política, en un marco helénico inquieto y vivaz, estimuló el aprecio hacia los pensadores que, al margen de los poetas inspirados y de los cultos religiosos tradicionales, favorecieron el desarrollo de la cultura en beneficio de todos. Compitiendo con los poetas, y precursores de los sofistas que aparecerán siglo y pico después, los Siete Sabios dejaron en la tradición de la cultura helénica una

impronta decisiva. De algún modo fueron maestros de moral y, por tanto, educadores del pueblo, discretos en sus máximas lacónicas, en los vericuetos de una tradición en gran medida oral, por encima de las leyendas locales y los patriotismos de corto alcance. La grandeza de su actuación encuentra su máximo exponente en una figura como la del ateniense Solón; pero ninguno de ellos se mostró indigno de figurar en el mismo coro o de conversar en el mismo banquete de contertulios sagaces. El tirano Periandro y el escita Anacarsis son figuras muy distintas, pero uno y otro, como los demás, merecen ser recordados. Como una hilera de hoplitas, codo a codo, los Siete Sabios (y los Tres añadidos) avanzaron resueltos, escudados con su inteligencia y su afán de concordia, por los caminos del *lógos*. Apolo, el sabio dios de Delfos, los aplaudió, razonablemente.

Indice

A modo de prólogo ... 7

La época y la significación de la sabiduría ... 13

I

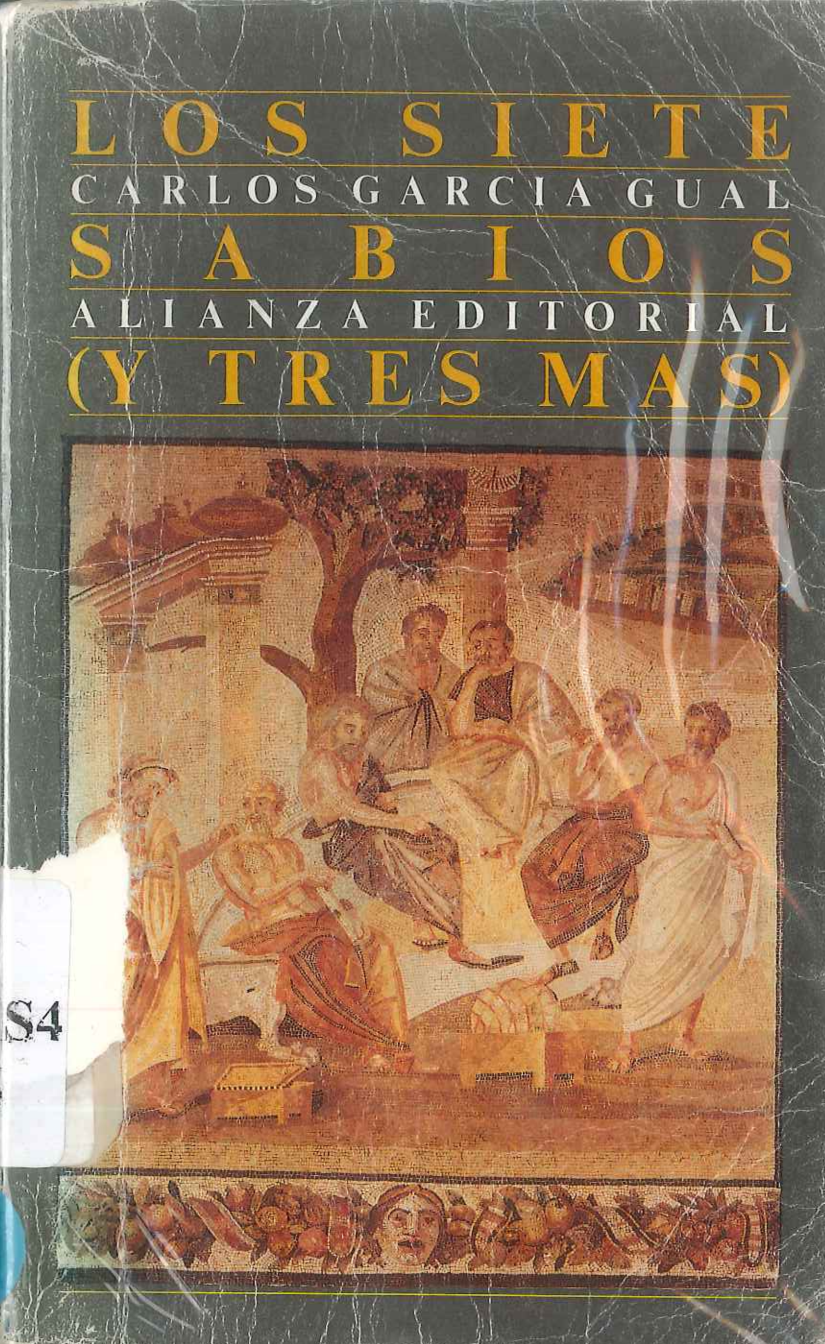
Tales ... 49
Solón ... 61
Bías ... 82
Quilón ... 91
Pítaco ... 99
Cleobulo ... 112
Misón ... 118
Periandro ... 121
Anacarsis ... 137
Epiménides ... 159
Ferecides ... 182

II

Sentencias 199
El trípode 211
Cartas 216
Sombras chinescas 226

Epílogo 232




LOS SIETE
CARLOS GARCIA GUAL
SABIOS
ALIANZA EDITORIAL
(Y TRES MAS)

Las figuras de los siete sabios de la Grecia arcaica —Tales, Solón, Bías, Pitaco, Quilón, Cleobulo y Periandro— desempeñaron un papel memorable durante la época de consolidación de las ciudades helénicas y de sus instituciones a comienzos del siglo VI a. C. Imbuidos de una proverbial sensatez y de una aguda inteligencia al servicio de la comunidad cívica, esos personajes históricos constituyen los paradigmas de un saber que mereció el aplauso del oráculo délfico y que obtuvo una popularidad secular. LOS SIETE SABIOS (Y TRES MAS) recoge las anécdotas y las sentencias que les fueron atribuidas, glosando sus máximas y rastreando el sentido de su actuación ejemplar en su contexto social. CARLOS GARCIA GUAL reflexiona sobre el sentido histórico de su sabiduría y analiza las diferencias entre sus personalidades —anticipo de la de los filósofos— y los héroes y los santos de otros pueblos. Otras obras de Carlos García Gual en Alianza Editorial: «Antología de la poesía lírica griega» (LB 782), «Epicuro» (LB 806), «Historia del rey Arturo y de los nobles y errantes caballeros de la Tabla Redonda» (LB 955) y «La secta del perro» (LB 1250).

Cubierta: Daniel Gil

El libro de bolsillo **Alianza Editorial**